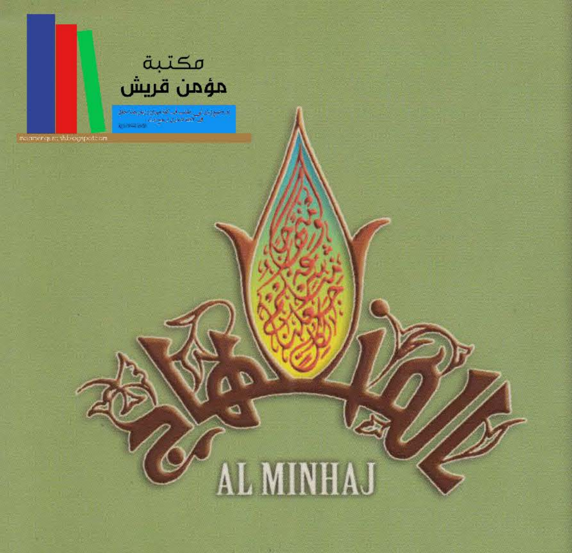






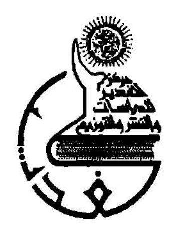
سلسلة بحوث ثقافية
تصدرها مجلة المنهاج

الإمامة والإنسان الكامل

- مقاربات معرفية -

مجموعة
من الباحثين

الإمامة والإنسان الكامل



مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف، ٥٥٨٢١٥ / ٠١ - ٦٤٤٦٦٢ / ٠٣ - تلفاكس، ٥٥٢٢٦٢ / ٠١

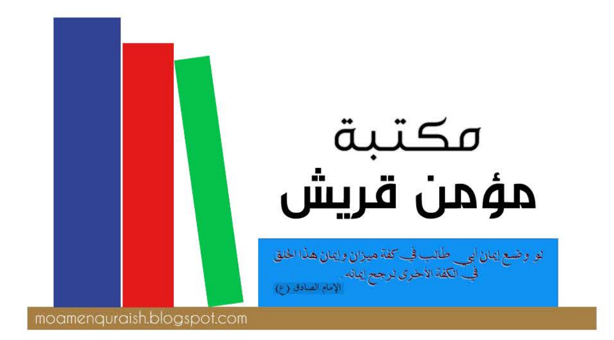
ص.ب. ، ٥٠/٢٤ - الرمز البريدي ، ١٠١٧ - ٢٠١٠ - برج البراجنة

www.al-ghadeer.net

www.alminhaj.org

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م



الإمامة والإنسان الكامل

- مقاربات معرفية -

مجموعة
من الباحثين





صفات الخليفة والإمام
في القرآن الكريم

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾

[يوسف/ ٦٧]

تقديم: أ. محمد تهامي دكير

□ العودة للقرآن لاكتشاف النظرية السياسية:

الذي يراجع كُتب «الأحكام السلطانية»، ومباحث «الإمامة» في كتب علم الكلام وغيرها من الكتب القديمة التي تحدثت عن النظام السياسي الإسلامي، يلاحظ الاستفادة الجزئية من القرآن الكريم، في استنباط تفاصيل النظرية السياسية وطبيعة نظام الحكم في الإسلام، ونقصد بالجزئية، الاستدلال بآيات من هنا وهناك لدعم أو تأصيل رأي أو اختيار سياسي. فمدرسة الخلافة أخذت من القرآن ما يناسب ويدعم نظرية الخلافة في الحكم. ومدرسة الإمامة فعلت الشيء نفسه، لكن قلَّما نجد من تناول الحكم وصفات الحاكم المسلم بعد رسول الله ﷺ في إطار البحث عن نظرية متكاملة لطبيعة الحكم وصفات الحاكم من خلال القرآن الكريم، رغم اشتداد النزاع حول الموضوع ودعوة القرآن الكريم المسلمين إلى الرجوع إليه عند الاختلاف والتنازع: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء/ ٥٩].

نعم، كانت هناك استفادة من القرآن، لكن ـ كما قلتُ قبل قليل ـ جزئية والتركيز الأكبر كاد أن ينحصر في الاستدلال بالأحاديث والروايات، والتي غلب على قسم كبير منها طابع الوضع والاختلاف، وما صحَّ منها تناولته عقول وأيدي المفسرين والشُّراح بالتأويلات التحريفية والخاطئة، لأن الواقع كان يفرض نفسه بقوة ويُوجِّه الآراء والمعتقدات باتجاه خدمة القوي والغالب والقاهر، وإضفاء الشرعية الدينية على استبداده السياسي. لذلك اتخذ القوم قرآنهم مهجوراً وغابت النظرية القرآنية السياسية الواضحة المعالم.

لذلك عندما أردت كتابة مقدمة لدراسات هذا الكتاب حول: الإمامة والخلافة، إرتأيت ـ وفي إطار تشجيع الفكر الإسلامي المعاصر على العودة إلى القرآن الكريم ـ أن أُوجِّه الأنظار ـ ولو بعجالة ـ إلى ما يحتضنه كتابنا المقدس وهو الذي فيه تبيان كل شيء، من قِيم ومبادئ أساسية يمكن الانطلاق منها لبناء نظرية إسلامية متكاملة في المجال السياسي.

□ صفات الحاكم المسلم في القرآن:

بالرجوع إلى القرآن الكريم، واستعراض الآيات التي تحدثت عن الخلافة والإمامة، ووظيفة الحاكم وشرعية الحكم، نجد أن هذه الآيات أشارت بوضوح إلى الصفات التي يجب أن يتَّصف بها الخليفة ويتحلى بها الإمام.

وهذه الصفات هي في حقيقة الأمر تشكل قاعدة الشرعية الإلهية أو الدينية للحكم الإسلامي، أو بمعنى آخر الاتصاف والتحلي والالتزام بهذه الصفات تجعل من الحاكم (الخليفة أو الإمام) شرعياً. ولنبدأ بصفات الخليفة ثم الإمام.

□ صفات الخليفة في القرآن

يقول عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة/ ٣٠].

من خلال هذه الآية الكريمة، نلاحظ أن الملائكة حدّدوا ضمناً صفات الخليفة الإلهي الشرعي في الأرض. أو ما يجب أن يكون عليه خليفة الله في الأرض، وهي:

١- ألاَّ يُفسد في الأرض.

٢- ألا يسفك الدماء بغير حق (ألا يكون سفاكاً للدم الحرام).

٣- أن يكون مسبِّحاً وحامداً لله أي مؤمناً عابداً.

وبالرجوع إلى القرآن للتعرف على مفهوم الفساد ومن هو المفسد في الأرض وما هي صفاته سنجد:

□ الفساد والمفسدون في القرآن الكريم:

١- الكفر [البقرة ٦١].

٢- النفاق [البقرة ١١].

٣- القتل بغير حق [غافر ٢٦].

٤- قتل الأنبياء والمصلحين ومن يأمر بالقسط من الناس [البقرة ٩١ - آل عمران ٢١].

٥- الفرعنة (صفات فرعون كثيرة منها: الكفر وإدعاء الألوهية، تقسيم الناس إلى شيع، استضعاف طائفة من الناس، القتل

والذبح والظلم والاعتداء على الناس بغير حق.. إلخ) انظر الآيات التي تحدثت عن فرعون وصفاته.

٦- البغي بجميع أشكاله (سياسية واقتصادية واجتماعية.. إلخ) [القصص ٧٦ - ٧٧].

٧- محاربة الله ورسوله [المائدة ٣٣].

٨- العلو والاستكبار في الأرض [الإسراء ٤].

٩- الطغيان في البلد [الفجر ١١ - وطه ٢٤].

١٠- الظلم الاجتماعي [النمل ٣٤].

١١- اتباع الأهواء [المؤمنون ٧١].

١٢- الإسراف في كل شيء [الشعراء ١٥١-١٥٢].

١٣- قطع الأرحام وقطع ما أمر الله به أن يوصل [محمد ٢٢ - والرعد ٢٥].

١٤- نقض العهود [الرعد ٢٥].

١٥- الإشتغال بالسحر [يونس ٨٠-٨١].

١٦- السرقة [يوسف ٧٣].

١٧- الفجور والشذوذ الجنسي [سورة ص ٢٨ - العنكبوت ٢٩-٣٠].

٨١- إهلاك الحرث والنسل بأي طريقة وبأي شكل [البقرة ٢٠٥].

١٩- التطفيف في الكيل والميزان [هود ٨٥-٨٦].

٢٠- بنو إسرائيل الذين ارتكبوا جميع أنواع الفساد المشار إليها في القرآن من كفر وشرك وقتل بغير حق واعتداء وفساد سياسي واقتصادي.. إلخ.

٢١- الملوك الظلمة الـذين ﴿إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً﴾ [النمل ٣٤].

هذه هي أنواع ومظاهر الفساد في القرآن الكريم، والمُفسد هو كـل إنسان يتلبس بصفة من هذه الصفات، فالكافر والمنافق والقاتـل والظـالم وناقض العهود.. إلخ. ومن تكون هذه صفاته فلـيس بخليفـة شـرعي ولا يُمثل الله في الأرض.

آية أخرى تُشير إلى صفات أخرى لخليفة الله في الأرض وهي قوله عز وجل مخاطباً نبيه داودعليه السلام: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [سورة ص ٢٦].

فداودعليه السلام كان نبياً وملكاً في الوقت نفسه، وقد جعله الله خليفة لـه في الأرض. وهذه إشارة واضحة إلـى أن الحـاكم أو الملـك غيـر النبـي (المعصوم عن الخطأ) يجب أن يقتدي ويهتدي بالنبي ليكون حاكماً ربانياً وخليفة شرعياً لله في الأرض. وهذه صفة أولى.

الصفة الثانية، الطلب منه أن يحكم بين الناس بالحق. أي أن يحكـم بما أنزل الله من شرائع لأنها هي الحق وهي التي تحقق العدالة الحقة فـي الأرض. وأن يبتعد عن الأهواء التي تتجسد في القوانين الوضعية وأحكام الجاهلية.

والخلاصة، فالخليفة (الملك) الشرعي، يجب أن يـسير علـى نهـج النبي، وأن يحكـم بـشريعة الـسماء المنزلـة وألاَّ يتبـع الأهـواء، الخاصـة والعامة.

٢- الإمام وصفاته في القرآن الكريم:

بعد مصطلح خليفة يأتي مصطلح إمام، وقد ورد في آيات كثيرة، وكذلك أحاديث نبوية شريفة كثيرة، والذي يُراجع كتب الأحكام السلطانية وكذلك كُتب علم الكلام، يجد أن الفقهاء وعلماء الكلام قد استخدموا مصطلح «الإمام» بمعنى الخليفة والملك والحاكم والولي. يقول الماوردي: «إن أقل ما تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها»، ويقول أبو يعلى الفراء الحنبلي: «إن الإمامة تثبت بالقهر والغلبة»[(١)]. فالمقصود بالإمامة لديهما الخلافة والملك، لكنهم كثيراً ما وصفوها بالإمامة الكبرى، لتمييزها عن وظيفة إمامة الصلاة، لأن وظيفة الحاكم تتجاوز إمامة الصلاة إلى تدبير شؤون الأمة العامة..

أما إذا رجعنا إلى القرآن لمعرفة مفهوم الإمامة ومواصفات الإمام، فإننا نجد القرآن يطلق وصف الإمام على نبي من أولي العزم وهو إبراهيم عليه السلام وكذلك وصف التوراة بالإمام. يقول عز وجل: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البقرة ١٢٤].

- ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ﴾ [الإسراء ٧١].

- ﴿وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَـٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء ٧٣].

- ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [هود ١٧].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، ص ٦.

وغيرها من الآيات التي تحدثت كذلك عن النموذج المخالف وهم أئمة الكفر.

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ [القصص ٤١].

ومن خلال هذه الآيات الكريمة، يمكن التعرف على مفهوم الإمامة وصفات الإمام.

- فالإمامة جعل وعهد إلهي ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ...﴾.

وهذا العهد الإلهي لا يناله ظالم ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾.

إذن، الإمام الشرعي المجعول من طرف الله. من أهم صفاته أن لا يكون ظالماً، أي عادلاً، لذلك ذهب قسم من المفسرين ـ بناء على الآية ـ إلى القول بعدالة الإمام الظاهرة، فيما ذهب قسم آخر إلى القول بعصمة الإمام[1].

والرأيان معاً يتفقان على عدالة الإمام. ولا يكون الإمام عادلاً غير ظالم إلا إذا حكم بما أنزله الله، ولا يحكم بما أنزل الله، إلا إذا كان عالماً بالأحكام المنزلة.

ومن صفات الإمام حسب الآيات التي استعرضناها، أنه فاعل للخير، يُقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، ويعبد الله، كما أن وظيفته هداية الناس إلى الحق والجنة لأنه القدوة والمثال: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان ٧٤]. بخلاف الإمام الظالم، غير الشرعي، ﴿أئمة الكفر﴾ فهو يقود مجتمعه إلى النار. لأنه ظالم لنفسه ولغيره بسبب ابتعاده عن قيم الوحي وأحكام الشريعة الإلهية.

---

(١) وهو قول الشيعة الإمامية، انظر: مفاتيح الغيب للفخر الرازي، ج٤ ص ٤٢.

أما مفهوم الظلم في القرآن الكريم، فيتسع ليشمل كل مخالفة للفطرة أو للحق والعدل، أو أي اعتداء على النفس أو الآخرين بغير وجه حق: بالكفر والشرك والنفاق والفسق والفجور والفساد في الأرض بجميع أشكال الفساد والإفساد التي تحدثنا عنها قبل قليل في مفهوم الخليفة.

والخلاصة: فصفات الحاكم المسلم والشرعي (الخليفة أو الإمام) هو رجل مؤمن تقي ورع، عادل غير ظالم أو كافر أو منافق أو مشرك أو فاجر، عالم بشرائع الدين يحكم بها على نفسه وعلى الآخرين. هدفه من تولي الحكم هو قيادة المجتمع الإسلامي إلى كماله الروحي والمادي وتحقيق أهداف الرسالات السماوية في نشر الإيمان والعدل في الأرض.

٣- الولي في القرآن:

بالإضافة إلى مصطلحي: الخليفة والإمام، هناك مصطلحات قرآنية أخرى لها علاقة بالحكم والسلطة في الدولة والمجتمع الإسلامي، منها كلمة «الولي» فحسب الأردبيلي: «لفظ الإمام والوصي والخليفة والنائب والولي كلها تفيد معنى واحداً»[1].

ومن الآيات التي وردت فيها كلمة «الولي» قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة ٥٥].

إن معنى الولاية في الآية هنا يتجاوز المحبة والنصرة - كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين - وإنما المقصود بالولاية «الأولوية بالتصرف» والأولى

(١) حديقة الشيعة، ص ٣.

والأحق بالتولي والاستخلاف، ومن يتولى تدبير أمور المسلمين والمؤمنين وهم حسب الآية الكريمة بالترتيب: الله عز وجل والرسولﷺ والذين آمنوا الذين من صفاتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حالة الركوع.

وبالتالي: فالإمام أو الخليفة أو الولي، بعد الرسولﷺ يجب أن يكون: مؤمناً، يحرص على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والنموذج هنا ـ حسب أسباب نزول الآية ـ هو الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام. وصفاته معلومة للكل. فهو حسب نظرية الإمامة الشيعية: إمام معصوم، ووارث علم النبوة، والخليفة الشرعي المنصوص عليه من طرف الرسولﷺ. وحسب نظرية الخلافة السنية هو كذلك إمام وخليفة شرعي، اجتمعت فيه كل الخصال من إيمان وتقوى وعلم واستقامة على طريق الحق، لكنه ليس معضوماً...

٤- ولي الأمر:

آية أخرى لها علاقة بالحكم والسلطة والنظام السياسي الإسلامي، وكاشفة عن طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين الحاكم والمحكوم. يقول عز وجل ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء ٥٩].

وهذه الآية تؤكد أن الولي في الآية السابقة هو بمعنى من له حق الأولوية بالتصرف والاستخلاف والتدبير والقيادة، وأن من واجب المؤمنين إطاعته والخضوع لأوامره. وما تضيفه الآية الكريمة، هو التأكيد على وجوب طاعة ولي الأمر، حيث نجد الآية وبدون فاصلة قد قرنت طاعة «أولي الأمر» بطاعة الله وطاعة الرسولﷺ. ومن تجب

طاعته يجب أن يكون مُطيعاً لله وللرسول طاعة تامة كاملة.. بحيث يُصبح من حيث الطاعة في مرتبة الرسول ﷺ. فنحن نطيع الرسول ﷺ لأنه يطيع الله، فطاعتنا له هي طاعة لله، وكذلك «ولي الأمر» فعندما يُطيع الله والرسول ﷺ فيما أمرا به ونهيا عنه، ويأمرنا بذلك تُصبح طاعته واجبة كطاعة الله ورسوله. أما إذا أطعناه وهو يعصي الله، أو أطعناه في معصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كما جاء في بعض الروايات.

وهنا تُصبح الطاعة لولي الأمر مشروطة بطاعته لله ولرسوله، وهذا رد على فقهاء السلاطين الذين يأمرون عامة المسلمين بطاعة بعض الحكام الظلمة والفسقة، بل الكفار والمنافقين في بعض الأحيان، ومن يتّبع أهواءه ومصالحه ولا يحكم بما أنزل الله، والقرآن يقول: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف ٢٨].

والخلاصة، فمن تجب طاعته من الحكام في الدولة المسلمة، هو من كان مؤمناً، ومن الذين آمنوا، وأن يكون مطيعاً لله ورسوله، لأن الله لا يأمر بطاعة من لا يُطيعه ولا يُطيع رسوله. وهذه من أهم صفات الخليفة أو الإمام أو الولي، أو أي حاكم في الدولة الإسلامية، فشرعية الطاعة والخضوع له ولحكمه ولأوامره ولما يضعه ويسنّه من قوانين وتشريعات في أي مجال من مجالات الحياة مشروطة بطاعته هو لله وللرسول. والتطابق التام لأوامره مع الوحي والشريعة وما يريده الله ورسوله، وإلاّ فلا طاعة ولا شرعية دينية/ إسلامية لنظام سياسي لا يحكم بما أنزل الله على رسوله محمد ﷺ.

وهذا ما تؤكده آيات أخرى صريحة وواضحة في أن من لا يحكم بما أنزل الله، فهو كافر ظالم وفاسق. فحسب الآيات الثلاث في سورة المائدة:

١- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة ٤٤].

٢- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة ٤٥].

٣- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة ٤٧].

إن الله عز وجل أنزل القرآن الكريم ليحكم النبي ﷺ ومن سيخلفه به، يقول عز وجل: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة ٤٩] وهؤلاء أي: (الكافر والظالم والفاسق) لا تجب طاعتهم على المؤمنين، ولا شرعية لما يأمرون به وما يُشرّعونه من قوانين تخالف الوحي الرباني المنزل.

□ وظيفة الحكم والسلطة في القرآن:

بعدما تعرفنا على صفات الحاكم (الخليفة/ الإمام) في القرآن الكريم، أصبح من السهل التعرف على طبيعة الحكم الإسلامي ووظيفة السلطة والنظام السياسي القائد للمجتمع. فهناك قواعد ومنطلقات أساسية تشير إليها الآيات القرآنية، فإذا كانت الغاية من الخلق وخلافة الإنسان لله في الأرض هي العبادة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥٦]. فإن أي نظام سياسي يجب أن يكون في خدمة هذا

الهدف وهذه الغاية، وهذا ما تؤكده آية أخرى بوضوح: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ الحج ٤١]..

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن موضوع السلطة والحكم في القرآن الكريم وصفات الحاكم تحتاج إلى تفصيل وتحليل ومتابعة أكثر بكثير مما ورد في هذه المقدمة، لذلك فالهدف من هذا التتبُّع السريع لآيات قرآنية لها علاقة بموضوع السلطة والنظام السياسي، إنما لتوجيه النظر إلى أهمية وضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم لاستنباط النظريات الإسلامية في جميع المجالات، فهذا هو السبيل أمامنا اليوم، أولاً: لمراجعة تراث الآباء والأجداد للخروج من دوائر الخلاف القديمة بين المدارس الفقهية والكلامية والفلسفية، ومحاكمتها بميزان القرآن والواقع المعاصرن ليتبيّن مدى قُرب أو بُعد هذه المدارس وآراء اصحابها من القرآن الكريم، لأننا لسنا ملزمين إلا بما هو إسلامي أصيل ومتطابق مع القرآن الكريم.

أما اجتهادات القدماء فمهما بلغت درجة احترامنا لأصحابها، فاحترام الحق والحقيقة أولى.. ثانياً: نحن بحاجة إلى مواكبة العصر باستنباطات واجتهادات جديدة تُلبي احتياجاتنا المعاصرة في جميع المجالات، وعلى رأسها المجال السياسي، واكتشاف النظرية الإسلامية في السلطة وطبيعة الحكم ووظيفته في الإسلام. وهذا بالطبع ما قامت به دراسات هذا الكتاب، فمنها ما أعاد فتح النقاش حول موضوع الإمامة والخلافة بالمنهج القديم نفسه، أي السجال الفكري بعرض الأدلة ونقد الاعتراضات والدفاع عن الرأي بالأدلة النقلية والعقلية، ومنها ما حاول

التجديد في المنهج وطبيعة المعالجة والبحث عن أدلة واستنباطات وإضافات جديدة فعلاً، تجاوزت آراء السلف..

لكن ما يميز دراسات هذا الكتاب هو التنوع في زوايا المعالجة لهذا الموضوع الشائك، الذي سُفكت فيه ومن أجله أنهار من الدماء، تنوع يرصد التوجهات العقائدية والفكرية: الكلامية، والفلسفية والعرفانية في تناول الموضوع، ويسلط الضوء على زوايا النظر والمعالجات المختلفة من حيث المنطلقات والنتائج التي تم التوصل إليها...

□ هذا الكتاب:

هذا الكتاب هو العدد الرابع عشر في سلسلة: «كتاب المنهاج»، وتتناول دراساته قضية الإمامة والخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، وموقف المدارس الكلامية والفلسفية والعرفانية من قضية الحُكم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وطبيعة النظام السياسي الإسلامي، من حيث الشرعية والوظيفية...

ينقسم الكتاب إلى فصلين: **الفصل الأول**، تناولت دراساته مفهوم الإمامة والخلافة في المدارس الكلامية والعرفانية الإسلامية، ومن دراساته: مكانة الإمامة في الكلام الإسلامي، مفهوم الإمامة والولاية في الشريعة والتاريخ، الإمامة وأهل البيت في الفكر المعتزلي: الجاحظ أنموذجاً، مفهوم الإمامة في فكر ابن خلدون، النبوة والولاية: تصورات على ضوء العرفان الإسلامي...

الفصل الثاني: تحدثت دراساته عن الإنسان الكامل والتشيع في الفكر الغربي. ومن دراساته: نظرية الإنسان الكامل بين مذاهب علم النفس وآراء صدر المتألهين، التشيع في قراءات السيد حيدر الآملي، الغرب

والتشيع: تاريخ أئمة الشيعة في كبرى موسوعات المستشرقين عن الإسلام...

وأخيراً، إن الحرص على إعادة نشر هذه الدراسات في كتاب المنهاج، إنما ينطلق من حرصنا على نشر المعالجات الفكرية الجادة والعميقة لإشكاليات الفكر الإسلامي، العقائدية والسياسية والثقافية.. إلخ. مما يساهم في ترسيخ الوعي الفكري بهذه القضايا المهمة، ومُعالجتها، بما يفتح الباب للمناقشة والنقد والتنظير.

الفصل الأول

الإمامة في علم الكلام والعرفان الإسلاميين

مكانة الإمامة في الكلام الإسلامي

قراءة في فكر المحقق الأردبيلي

الشيخ علي رباني كلبايكاني
ترجمة: الشيخ مصطفى الربيعي

الإمامة في اللغة والاصطلاح

قال المقدس الأردبيلي ﰅ في تعريف الإمامة: «الإمام يعني القائد والرئيس، والمقدم في الأعمال؛ ولذا يقال لمن يُقتدى به في صلاة الجماعة إماماً، وفي اصطلاح الفرقة الناجية الاثني عشرية: يطلق الإمام على الشخص الذي نُصّب من قبل الله سبحانه وتعالى خليفة ونائباً لرسول الله ﷺ، وقد قلنا في رسالة إثبات الواجب: إن الإمام هو الشخص الحاكم على الخلق من قبل الله سبحانه وتعالى بواسطة شخص آخر في أُمور دينهم ودنياهم، مثل النبي، إلاّ أنّ النبي ينقل عن الله سبحانه بلا واسطة إنسان، والإمام ينقل عنه سبحانه بواسطة إنسان، وهو النبي»[1].

ولتوضيح البحث لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الإمام في اللغة هو المقتدى والمقدَّم، سواءً كان إنساناً أو شيئاً آخر، قال ابن فارس: الإمام: كل مَنْ اقتُدِي به وقُدّم في الأُمور، والنبي ﷺ إمام الأئمة، والخليفة إمام

---

(١) حديقة الشيعة: ٣، نشر المكتبة الإسلامية.

الرعيَّة، والقرآن إمام المسلمين[1].

وكما أنّ كلمة (إمام) أُطلقت في القرآن الكريم على بعض أفراد الإنسان، كذلك أُطلقت فيه على بعض الكتب السماوية، فإنّه كما قال تعالى في حق إبراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤)، وقال واصفاً التوراة: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ (هود: ١٧)، وأُطلقت في موضع آخر على اللوح المحفوظ، قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٣).

ذكر علماء الكلام تعاريف مختلفة لـ (الإمامة)، وغالباً ما عرّفوها بأنّها: «الرئاسة والقيادة العامة للمجتمع في الأُمور الدينية والدنيوية».

ونحن نذكر نماذج من تلك التعاريف:

١ ـ الإمامة: رئاسة عامة دينية، مشتملة على ترغيب عموم النّاس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، وزجرهم عمّا يضرهم بحسبها[2].

٢ ـ الإمامة: هي رئاسة عامة في أُمور الدين والدنيا بالأصالة[3].

٣ ـ الإمامة: هي خلافة الرسول صلى الله عليه وآله في إقامة الدين، وحفظ حوزة الملة، بحيث يجب اتّباعه على كافة الأُمّة[4].

٤ ـ الإمامة: هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله[5].

---

(١) مقاييس اللغة ١: ٢٨.

(٢) هذا التعريف للمحقق نصير الدين الطوسي في قواعد العقائد: ١٠٨.

(٣) هذا التعريف ـ أيضاً ـ للمحقق الطوسي في رسالة الإمامة، وقد طبعت هذه الرسالة منظمة إلى (تلخيص المحصل)، وذكره ابن ميثم البحراني ـ أيضاً ـ في كتاب قواعد المرام: ١٧٤.

(٤) هذا التعريف للقاضي عضد الدين الإيجي الأشعري، شرح المواقف ٨: ٣٤٤.

(٥) هذا التعريف لسعد الدين التفتازاني الأشعري، شرح المقاصد ٥: ٢٣٢.

٥ ـ الإمامة: هي رئاسة عامة في أُمور الدين بالأصالة[١].

والغرض من قيد (بالأصالة) في بعض التعاريف المتقدمة، هو الاحتراز عن الرئاسة والقيادة النيابية، التي تكون بالتعيين من قبل الإمام، من قبيل النواب الخاصين والعامين في عصر الغيبة.

الإمامة والحكومة الدينية

ليس المراد من قيد (أُمور الدين) في التعريف الأخير، هو أن قيادة الإمام تنحصر في الأُمور الدينية، وليس له أي علاقة بالأُمور الدنيوية.

وبعبارة أُخرى، ليس هدف هذا التعريف هو فصل الدين عن السياسة، والقيادة الدينية عن إدارة المجتمع سياسياً واجتماعياً. بل، المراد أنّ تدخّل الإمام في الأُمور الدنيوية يصطبغ بصبغة الدين. فمسؤوليته هي جعل الأُمور الدنيوية تحت إشراف الدين وأحكامه، وعن طريق الدين يتحكم في الأُمور الدنيوية للمجتمع في أبعادها المختلفة.

وبعبارة أوضح: إنّ الأُمور التي ترتبط بحياة الإنسان الدنيوية لها حيثيتان: .

١ ـ حيثية دينية.

٢ ـ حيثية علمية وتجريبية.

ورسالة الإمام تختص بالحيثية الدينية، وأما الحيثية العلمية والتجريبية، فلا تعدّ من مهامه. نعم، من الممكن أن يكون الإمام خبيراً في هذه الأُمور أيضاً، ولكن لا يمكن عدّها من مختصات الإمام أو فلسفة الإمامة؛ لأنّه بإمكان الآخرين أن يكونوا من أصحاب الخبرة فيها. وإنّما

---

(١) هذا التعريف لسديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد ٢: ٢٣٦.

الذي هو من مختصات الإمام وفلسفة الإمامة إرشاد وهداية المجتمع دينياً في كل المجالات، سواءً كان في المسائل العبادية المحضة، كالصلاة والصوم، أو المسائل التي ترتبط بالسياسة والاقتصاد والقضاء والحقوق المدنية وغيرها، وهذه هي الحكومة الدينية، التي هي من أهداف الإمامة، كما كانت من أهداف النبوة أيضاً.

فالقائد الديني يشرف ـ وبدقة ـ على الأُمور التي ترتبط بالحياة الاجتماعية للناس، ويقوم ـ من أجل أداء رسالته وواجباته ـ بتشكيل المؤسسات اللازمة لهداية المجتمع دينياً، وفي مسير الأهداف الإلهية، ويمكنه الاستعانة بأصحاب الخبرة في تشخيص الموضوعات. بل، حتى لو كان هو ـ أيضاً ـ من أصحاب الخبرة في كل الأُمور الدنيوية أو بعضها، فالمصلحة تقتضي أن يستشير أصحاب الخبرة، ويتبادل الرأي معهم، ويقدم نظرهم ـ في بعض الأحيان ـ ويعمله فإنّ ذلك يكون محفزاً ومشجعاً لأصحاب الرأي والنظر في إبداعاتهم واكتشافاتهم مما يؤدّي إلى الرقي والتقدم العلمي في المجتمع.

وأساساً فإعمال العلم اللدنّي ينحصر بالمسائل والأُمور التي لا يمكن الوصول إليها بالطرق الاعتيادية؛ ولهذا كان النبي ﷺ يقضي على أساس البينة واليمين، لا على أساس العلم اللدنّي، وكان يستشير أصحابه في أُمور الحرب وأمثالها. وبهذا تبيّن أنّ إدارة المجتمع دينياً ليس في عرض إدارته علمياً، حتى تكون مانعة الجمع، فنضطر إلى انتخاب أحدهما، أو تثار شبهة، بأن يقال: إنّه لا يمكن في العصر الحاضر إدارة المجتمع بدون الاستفادة من العلم الحديث والإدارة العلمية، ولا يبقى مجال ـ حينئذٍ ـ للإدارة الدينية.

والجواب عن هذه الشبهة: هو أنّه وإن كان صحيحاً أنّ الإدارة العلمية أمر لازم، ولا يمكن الاستغناء عنها، ولكن الإدارة الدينية ـ أيضاً ـ لا يمكن الاستغناء عنها في المجتمع الديني، وهي أمر ضروري. وعلى هذا، فلا فائدة من وجود أحدهما بدون الأُخرى، وإنّما نشأت شبهة التعارض بينهما؛ لأنهم تخيلوا أنّهما في عرض واحد، والحال أنّ إحْداهُما في طول الأُخرى، كما اتضح، فالإدارة الدينية لها الإشراف على الإدارة العلمية. وهذا المطلب يمكن استفادته من كلمات الشيخ سديد الدين الحمصي الذي عرّفَ الإمامة بالقيادة في الأُمور الدينية، فمن المناسب للباحثين الرجوع إلى كلامه[1].

الإمامة والخلافة

قد يُتوهم ـ أحياناً ـ أنّ الإمامة والخلافة حقيقتان مختلفتان، وأنّ الاعتقاد بالإمامة مختصّ بالشيعة، والاعتقاد بالخلافة مخصوص بأهل السنة، لكن لا أساس لهذا التوهم، ولا خلاف بين الشيعة والسنة من هذه الناحية؛ لأنّ المجتمع الإسلامي يحتاج إلى إمام وقائد، وهو خليفة النبيﷺ.

وإنّما الاختلاف بينهم في شرائط الإمام والخليفة وطرق معرفتها، قال المقدس الأردبيلي: «لفظ الإمام والوصي والخليفة والنائب والولي، كلها تفيد معنىً واحداً»[2].

ويمكن القول: بأنّ عنوان الإمامة ناظر إلى قيادة الأُمّة، وعنوان الخلافة ناظر إلى أنّ هذه القيادة هي فرع النبوة ومترتبة عليها؛ ولهذا فقد

---

(١) المصدر السابق ٢: ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

(٢) حديقة الشيعة: ٣.

استُعمل كلا التعبيرين ـ الخلافة والإمامة ـ في روايات أهل السنة وكلمات متكلميهم، وكذلك في روايات الشيعة وكلمات متكلميهم.

الإمامة من الأُصول أم الفروع؟

الإمامة من أُصول الدين عند الشيعة، وهي امتداد للنبوة عندهم. وأمّا عند أهل السنة، فالمشهور بينهم أنّها من الفروع، كما صرح بذلك عضد الدين الإيجي، قال: «هي عندنا من الفروع»[1]. وقال التفتازاني: «وأحكامها في الفروع»[2].

وأمّا المقدس الأردبيلي فقال بهذا الصدد: «إنّ مسألة الإمامة من أُصول الدين؛ لأنّه ذكرها العلماء في الأُصول؛ ولأنّها رياسة في الدين والدنيا على عامّة المكلّفين بأمر من الله ورسوله كالنبوة، فلا معنى لكونها من الفروع العملية؛ ولأنّه روي بطرق متعددة من طرق الخاصة والعامة، بل كاد أن يكون متواتراً، ويقينياً عنه ﷺ: «مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»؛ ولأنّه لو كانت فرعية لجاز التقليد فيها، فيجوز لكلّ أحد أن يعتقد إمامة شخص ويجعله إماماً ويتّبعه، فيحصل فيه فساد كبير، ويلزم أن لا يكون مذموماً، ولا يجوز توبيخه.. ومن الواضح جداً بطلان هذا، وإن كان بعض علماء أهل السنة، كالقاضي البيضاوي في كتاب المنهاج، وشراح كلامه ذهبوا إلى أنّ هذه المسألة من أعظم مسائل أُصول الدين، وعدّوا منكرها كافراً ومبتدعاً»[3].

---

(١) شرح المواقف ٨: ٣٤٤.

(٢) شرح المقاصد ٥: ٢٣٢.

(٣) حواشي شرح التجريد: ٨٠ النسخة الخطية لمكتبة آية الله المرعشي النجفي؛ نقلاً عن: حديقة الشيعة: ١٨.

الأقوال في وجوب الإمامة

اتفقت كل الفرق والمذاهب الإسلامية ـ عدا جماعة من الخوارج، والأصم[1] من متكلمي المعتزلة ـ على وجوب الإمامة، وإنّما وقع الخلاف في أنّ وجوبها هل هو عقلي أم شرعي؟ وهل أنّه واجب على الله سبحانه أم على النّاس؟

قال المقدس الأردبيلي ـ في حواشي شرح التجريد، عند نقله كلام فخر الدين الرازي في الأربعين ـ: «قسّم الرازي في الأربعين وجوب النصب إلى العقلي والسمعي، ونَسَب الثاني إلى أصحابه ـ وهم أهل السنة ـ وإلى أكثر المعتزلة والزيدية؛ ثمَّ قسّم الأول إلى الوجوب علينا أو على الله سبحانه، حيث قال: (أمّا القائلون بأنّه ـ أي نصب الإمام ـ واجب، فهم فريقان:

أحدهما الذين قالوا: نصبه واجب، والطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل. وهذا قول أصحابنا وأكثر المعتزلة والزيدية.

والثاني الذين يقولون: الطريق إلى معرفة هذا الوجوب العقل، ثمّ

---

(١) الأصم: هو عبدالرحمن بن كيسان بن جرير، أبو بكر الأُموي المعروف بالأصم (توفي نحو ٢٢٥هـ / ٨٤٠م). متكلم، فقيه معتزلي، مفسر. عاش في البصرة ومات فيها. اتّصل بالإباضية وتأثر بأفكارهم. له آراء في الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها خالف فيها المعتزلة، فكانوا لا يعدّونه معتزلياً أصيلاً، وينظرون إليه على أنه اجنبي على الاعتزال. قيل: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، لكنه كان يخطّئ علياً عليه السلام في الكثير من أفعاله، ولا يعتبر خلافته صحيحة، ويصوّب معاوية في أفعاله، ويرى خلافته شرعية. (الأعلام للزركلي ٣: ٣٢٣، ط. السادسة ١٩٨٤؛ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (الطبعة الفارسية) ٩: ٢٦٥، طهران ١٣٧٩هـ. شمسي؛ الموسوعة العربية ٢: ٦٤٢، إصدار هيئة الموسوعة العربية ـ رئاسة الجمهورية ـ دمشق).

هؤلاء فريقان، منهم من قال: إنّه يجب عقلاً على الخلق أن ينصّبوا لأنفسهم رئيساً؛ وذلك لأنّ نصب هذا الرئيس، يتضمّن دفع الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، وهذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، ومن قدمائهم قول الجاحظ وأبي الحسين والخياط وأبي القاسم الكعبي، ومنهم من قال: بل يجب على الله تعالى نصب الإمام»[1].

يظهر من كلام نصير الدين الطوسي في (قواعد العقائد): أن الزيدية تشترك مع الشيعة الاثني عشرية في القول بالوجوب على الله، ويختلفون في كفاية وجود النصّ الخفي ـ الذي تقول به الزيدية ـ وعدم كفايته ـ الذي تقول به الاثنا عشرية ـ ومرادهم بالنص الخفي هو النص الذي يبيّن الأوصاف العامة للإمام وخصائصه، لا مصداقه[2]. ولعل مراد الرازي من (أنهم يقولون بالوجوب على النّاس) هو أنّ مصداق الإمام يشخصه النّاس، وأوصاف الإمام وشرائطه بينها الله سبحانه وتعالى.

الإمامة وقاعدة اللطف

ذهب متكلمو الإمامية إلى أنّ الإمامة من مصاديق قاعدة اللطف ولذا يقولون: إنّ تعيين الإمام واجب عقلاً على الله سبحانه، قال نصير الدين الطوسي ﷺ في تجريد الاعتقاد: «والإمام لطف، فيجب نصبه على الله بسبحانه تحصيلاً للغرض»[3]، وقال المقدس الأردبيلي في شرح هذه العبارة: «أما الأول ـ أي وجود الإمام لطف ـ فلا شك أنّ وجود الإمام موجب لدفع الضرر وحصول النفع في الدنيا، فلا ينتظم أمرَ المبدأ

---

(١) حواشي شرح التجريد: ٨١.

(٢) قواعد العقائد: ١٠.

(٣) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٥.

والمعاد إلاّ به، فيجب على الله سبحانه نصبه وتعيينه، فإنّه ممّا تختلف فيه الآراء، وقد تخفى المصالح والمفاسد، ولا يعلم ذلك إلاّ الله سبحانه وهو ظاهر لمن أنصف وتتبّع أحوال النّاس، فمنهم من يهتمّ بنفسه أو أقاربه أو أصدقائه والذي يحسن إليه فحسب، وليس كل النّاس تربطهم به مثل هذه الروابط، فإنّه لو كان بالنسبة إلى بلدٍ لم يكن إلى آخر كذلك، ولو حصلت مثل هذه الروابط مع الموجودين، فإنها لا تحصل مع مَنْ سيوجد، ولا بدّ أن يعرف المصالح والمفاسد أيضاً، ولا يكون ذلك إلاّ بتعليم الله تعالى إيّاه، وذلك لا يكون إلاّ في شخص رضي الله تعالى به، وعرف صلاحيته له، ومع ذلك فلا بدّ من عصمته حتى يتمّ المقصود، وهو أمر ظاهر لا يقبل النزاع والبحث، ولا ينازع فيه إلاّ المكابر والمقلّد لما وجد من غيره، ولم ينظر إلى ما كان بحقّ، فتأمّل.

وأمّا الثاني: فللكتاب الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، والسنّة، مثل قوله ﷺ: «مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، ونحو ذلك. مما يدلّ على وجوب متابعة الإمام ومعرفته، وذلك فرع وجوب نصبه، فافهم. ولمّا لم يتمكّن المكلّفون منه، تعيَّن كونه على الله تعالى؛ والإجماع لأنّه ليس مخالف إلاّ نادراً لا اعتداد به، على أنّه لا شكّ في إجماع الإمامية على ذلك، وهو حجة.

فنسبة الوجوب على الله عقلاً فقط إلى الإمامية غير سديد، كنسبة الوجوب علينا عقلاً وسمعاً إلى الجاحظ والكعبي وأبي الحسين من المعتزلة، كما نقله في المواقف ونَسَب الوجوب علينا سمعاً إلى أهل السنّة، وعقلاً إلى المعتزلة والزيدية»[1].

(١) حواشي شرح التجريد: ٨٠ ـ ٨١.

وقال ـ في حديقة الشيعة ـ: «تعتقد الشيعة الإمامية أنّ الإمامة لطف من الله تعالى في حق العباد؛ لأنّه لا يخفى على أي عاقل أنّ الحاكم على العباد إذا كان من قِبل الله تعالى ومن قبل رسوله ﷺ، يأمرهم بالطاعة والعبادة وينهاهم عن المعصية، ويحافظ على دين الله وشريعة رسوله ﷺ من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان، وينتصر للمظلوم، ويحارب الظالمين، ويحل المشاكل التي تبرز في المجتمع، ويُرجع إليه في الحوادث والأحكام، فإنّه لا شك ولا ريب في أنّ هكذا شخص يكون أقرب إلى طاعة الله تعالى وعبادته، وأبعد عن معصيته، فيكون نصبه وجعله حاكماً لطفاً يقيناً؛ لما فيه من مصلحة العباد، فإنّه ليس المراد من اللطف شرعاً إلاّ هذا المعنى؛ يعني أن يوفر لهم أجواء الطاعة والبعد عن المعصية.

وحيث إنّ نصب الإمام لطف، واللطف واجب. إذن، يجب ذلك على الله سبحانه وتعالى»[1].

وقال في موضعٍ آخر: أمّا بيان وجه الحاجة للإمام بعد رحلة الرسول ﷺ، فهو أنّ الرحمة الإلهية التي اقتضت بعث الأنبياء والرسل؛ ليبلغوا النّاس الأوامر والنواهي الإلهية بأمانة، وبلا زيادة ونقصان، ويرجعون إليهم في ما يعنيهم من مصالح ومفاسد أو نفع وضر، تقتضي ـ أيضاً ـ نصب الإمام لنفس الغرض؛ ولهذا فقد جعل الله سبحانه لكل نبي خليفة بعد وفاته يحمي أحكام الشريعة المقدسة، ويصونها من الزيادة والنقصان، ومن قطّاع الطريق إلى الله سبحانه وشياطين الجن والإنس الذين يترصدون الفرص من أجل تخريب إيمان النّاس.

---

(١) حديقة الشيعة: ١٢ ـ ١٣.

وأُشير ـ أيضاً ـ في عدة مواضع من القرآن العزيز إلى أنّه لا يخلو زمان من وجود إمام معصوم، منها: قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ٤٣) والمراد من أهل الذكر ـ كما ذكره المفسرون ـ هم جماعة خاصون يعلمون معاني القرآن الكريم، وما يريده الله سبحانه، فتكون أحكامهم مطابقة للأحكام الإلهية؛ فإنّ الله سبحانه لا يأمر بإطاعة شخص لا يعلم بما يريده سبحانه، وإنما يعمل بالظن الفاسد، ولا يرشد النّاس لأن يسألوه. وفسّر بعض المفسرين من أهل السنة (الذكر) في الآية بـ (الهداية برسول الله ﷺ)، وبناءً على هذا التفسير، يكون المراد من (أهل الذكر) هم أهل بيت الرسول ﷺ.

وأفضل دليلٍ على لزوم وجود الإمام هو أنّه قد جرى النظام الإلهي على أن يكون لكل موجود مديراً ومدبّراً، حتى الحواس الظاهرة والباطنة من بدن الإنسان جعل لها مديراً وقائداً، وهو القلب (الفكر) يرجع إليه لتصحيح خطأ الحواس، فإذا كان صحيحاً وسالماً، تكون الحواس كلها صحيحة وسالمةً، وإذا فسد فسدت. وعلى هذا فمن المتيقن أن الله سبحانه لا يترك كل هذا الخلق في هذه المدة الطويلة ـ من يوم رحلة الرسول الأعظم ﷺ إلى يوم القيامة ـ في الحيرة والضلالة، وبلا قائدٍ ومرشد، وقد قال تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ (القيامة: ٣٦). لا، ليس هكذا، فإنّ هذا خيال فاسد، فإنّه بلا أمير أو قائد إلهي لا يتحقق ما يريده الله سبحانه من عباده، ولا ما يرجوه العباد منه تعالى[1].

---

(١) حديقة الشيعة: ٤ ـ ٦.

تحليل (الوجوب على الله)

وقد وقع أصل (الوجوب على الله سبحانه) ـ الذي هو أحد أُصول الكلام عند العدلية ـ موقع الإشكال عند متكلمي الأشاعرة، ومَنْ ليس لهم معرفة صحيحة بالمفاهيم والاصطلاحات الكلامية، وحاصل الإشكال أنّه يلزم من هذا الأصل تحديد مشيئة الله سبحانه وحاكميته، وأن العقل يحدد ما ينبغي على الله سبحانه فعله، وهذا فرع أن يكون للعقل مقام المولوية والحاكمية على الله سبحانه. والحال أنّه ليس لأحدٍ ولاية وحكومة عليه سبحانه؛ بل له الولاية والحكومة على كل شيء، ومنشأ هذا الإشكال هو الخلط بين الوجوب الفقهي والوجوب الكلامي، وتوضيح ذلك: هو أنّ لـ(الوجوب) عدة استعمالات:

١ ـ الوجوب الفلسفي: الذي هو بمعنى ضرورة وحتمية الوجود، وينقسم إلى الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس إلى الغير.

٢ ـ الوجوب الفقهي: الذي هو جعل القانون، وتحديد وظيفة الآخرين، ويختص بالله سبحانه.

٣ ـ الوجوب الكلامي: الذي هو مختص بأفعال وصفات الله سبحانه، والمراد منه الملازمة الوجودية بين الأفعال والصفات الذاتية، وهذا يرجع في الحقيقة إلى أصل السنخية بين الفعل والفاعل. وعلى هذا، فحيث إنّ صفات الذات الإلهية، هي في أعلى درجات الكمال، فأفعاله ـ أيضاً ـ في أعلى درجات الكمال. فمن غير المتوقع أنْ يصدر من الله العليم القدير الجواد الرحيم الحكيم غير الأفعال المحمودة، وتُسمَّى هذه الملازمة بين الأفعال وصفات الذات بـ (الوجوب على الله). ودور العقل ـ هنا ـ هو المعرفة والإدراك، لا جعل القانون وتعيين التكليف، فالوجوب

الكلامي ـ في الحقيقة ـ هو من قسم (الوجوب بالقياس) في اصطلاح الفلاسفة، ولهذا الاصطلاح منشأ قرآني ـ أيضاً ـ فقد اعتبر القرآن الكريم الهداية واجبة على الله، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ (النحل: ٩)، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ (الليل: ١٢)، فلم يفرق أصحاب الإشكال بين الوجوب الكلامي والفقهي، فتخيلوا أنّ المراد من (الوجوب على الله) هو الوجوب الفقهي، كما قال الفخر الرازي في ردّ (الوجوب على الله): «إنّ الحكم لا يثبت إلاّ بالشرع، ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء»[1]، وقال المحقق الطوسي ﷺ رداً على هذا الكلام: «ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، كما أنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه»[2].

وقد ذكر الحكيم اللاهيجي في (كوهر مراد) فصلاً شرح فيه (الوجوب على الله)، ومما قاله فيه: «إنّ حكم العقل باتّصاف الله تعالى بصفات الكمال، ووجوب تنزهه عن صفات النقص يرجع إلى حكم العقل، بأن كل ما يتصف الإنسان من الصفات الكمالية، فهي موجودة في خالقه وصانعه بشكل أتمّ وأكمل، وكل ما يحكم بأنّه من صفات النقص فيه يجزم بأنّ الله سبحانه منزه عنه بالضرورة، وحيث إنّ هذه القاعدة مسلمة في الصفات، فهي في الأفعال لا بدّ أن تكون كذلك»[3].

---

(١) تلخيص المحصل: ٣٤٢.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) كوهر مراد: ٣٤٩، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي ـ طهران.

الجواب عن بعض الإشكالات

وردت عدة إشكالات[1] على إثبات وجوب الإمامة بقاعدة اللطف، أجاب عنها المقدس الأردبيلي، ونحن نذكر هذه الإشكالات مع أجوبتها:

الإشكال الأول:

إنما يكون وجود الإمام من مصاديق قاعدة اللطف عندما يكون حاضراً بين النّاس، ينتفعون به في دينهم ودنياهم، والحال أنّ الشيعة يجوّزون غيبة الإمام، ويعتقدون أنّ الإمام في زماننا هذا غائب، وبتعبير آخر: لا يمكن الجمع بين الاعتقاد بجواز أو لزوم غيبة الإمام وقاعدة اللطف.

الجواب:

أولاً: مسألة الغيبة من مختصات الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه وعلى هذا، فالشيعة لا تقول بجواز الغيبة في حق جميع الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

ثانياً: بعد أنّ ثبت بالأدلة العقلية والنقلية وجوب وجود الإمام في كل عصر وزمان، فلا يمكن جعل غيبته دليلاً على عدم وجوده، بل، لا بدّ من البحث عن فوائد وجوده، ولو فرضنا أنّا لم نستطع إثبات أي فائدة تترتب على وجوده، فلا يكون هذا دليلاً على عدم وجودها واقعاً.

ثالثاً: يمكن القول: بأنّ بقاء الدين والدنيا هو من فوائد وجود الإمام الغائب عجل الله فرجه، كما هو المشهور عند الصوفية، من أنّ انتظام الحياة في كل زمان متوقف على وجود القطب، حتى وإن كان مخفياً.

---

(١) هذه الإشكالات لفخر الدين الرازي، والظاهر أنها سبعة إشكالات، إلاّ أنّ المهم منها أربعة إشكالات؛ لأنّ فيها تكراراً، كما قال المقدس الأردبيلي وهي محل البحث والتحقيق في هذه المقالة.

رابعاً: إنّ أصل وجود الإمام لطف، وتصرفه في الأُمور لطف آخر، ونفي البعض لا يستلزم نفي الكل.

خامساً: إنّ حرمان النّاس من فوائد وجود الإمام عليه السلام ليس من الله سبحانه أو الإمام، بل هو من النّاس أنفسهم، فإنّهم لم يكونوا مؤهلين لإطاعة أوامره، بل كانوا يريدون قتله. وتوضيح ذلك: إن اللطف في الإمامة له ثلاث حيثيات:

١ ـ ما يجب على الله تعالى، وهو خلق الإمام المعصوم وتمكينه بالقدرة والعلم والتنصيص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى.

٢ ـ ما يجب على الإمام، وهو قبوله وفعل ما يجب عليه من تعليم النّاس وإرشادهم، وبيان ما يحتاجون إليه من العلم والعمل، وهذا يفعله مهما أمكن.

٣ ـ ما يجب على الرعية، وهو مساعدته ونصرته وقبول أوامره ونواهيه وتصرّفه، وإيصال إتمام النفع موقوف على هذا، وهذا لم تفعله الرعية. فكان منع اللطف الكامل منهم، لا من الله تعالى، ولا من الإمام.

وليس هنا واجب على الله تعالى إلاّ إيجاب ذلك عليهم، وبيان أنّه يجب متابعتهم له، لا فعل ذلك جبراً وقهراً، كما في النبي صلى الله عليه وآله إذا لم يطاع. بل، قد يُغلب ويعصى كثيراً.

والحاصل: إنّ الأمر ـ هنا ـ راجع إلى أنّه قد عُلم بالعقل والنقل وجود إمام مخفيّ، إنّما خفاؤه من جهة المكلفين، فاقتضت المصلحة اختفاءه، ولا محذور فيه بوجه أصلاً. فالعجب من الشارح (الفاضل القوشجي) الذي ـ بعد تقريره لكلام المصنّف الذي قال فيه: «إنّ وجود الإمام لطف، وتصرّفه لطف آخر، وعدمه منّا»، ونقله لكلام الإمام عليّ عليه السلام،

حيث قال: «لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً»[1] ـ قال: «بأنّا لا نسلّم أنّ وجوده بدون التصرف لطف»[2]، مع أن الظاهر أنّه يعتقد حجية كلام أمير المؤمنين عليه السلام، وما ردّه بوجه.

ثمّ العجب من عدم التفرقة بين وجود إمام مرجوّ ظهوره في كلّ آنٍ، وبين معدوم يُرجى وجوده ثم ظهوره، مع ظهور الفرق بين الموجود المخفي وبين المعدوم المرجوّ، فإن أهل القرية إذا علموا أنّ الحاكم في البلاد مخفيّ خاف من شخصٍ، فإذا زال الخوف خرج إلى القرية وفعل بهم كذا وكذا، خافوا ولم يخالفوا الحاكم، بخلاف ما إذا لم يعلموا ذلك، ولكن يتوقعونه بعد. وهو ظاهر[3].

الإشكال الثاني:

كما أن كون الخلق أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعصية أتمّ وأكمل عند وجود الإمام منه عند عدمه، فكذلك هذه الأحوال أكمل عند وجود القضاة المعصومين، العساكر المعصومين، والنوّاب المعصومين، والحال أنّ الإمامية لا يوجبون شيئاً من ذلك على الله سبحانه.

الجواب:

إنّ مقتضى قاعد اللطف هو وجوب نصب الإمام، وأما عصمته فتثبت بدليل آخر، ولهذا أثبت متكلمو الإمامية وجوب نصب الإمام أولاً، ثم لزوم عصمته؛ وذلك لأنّ مفاد قاعدة اللطف هو أنّ وجود الإمام يؤثر في تقرب العباد إلى الطاعات وابتعادهم عن المعاصي، وهذا

---

(١) نهج البلاغة، قسم الحكم: رقم ١٤٧، تنظيم وضبط د. صبحي الصالح.

(٢) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٦.

(٣) حواشي شرح التجريد: ٨٢ ـ ٨٧.

الهدف يتحقق ـ أيضاً ـ بوجود الإمام العادل، وأما العصمة فتجب بملاك آخر.

على أنّه قد يقال: دليل أهل السنّة ـ أيضاً ـ منقوض، بأنّه لا شكّ في عدم الضرر مع وجود القضاة المعصومين والعساكر المعصومين، وفي عدمه ضرر عظيم، فيجب على النّاس نصب ذلك، مع أنّه لا يجب، فإن قيل: بعدم المعصوم منهم، فنحن ـ أيضاً ـ نقول به. ووجوبه على الله أنّما يكون مع وجوده وقد وجد في الإمام، ولا يجب على الله أن يجعلهم معصومين، بل إن فعل لخرج عن التكليف وآل إلى الجبر.

من جانب آخر، فإن مقرّبيّة اللطف لها مراتب، وليس كلها واجبة على الله سبحانه، وإلاّ لوجب كون كل مكلف معصوماً[1].

الإشكال الثالث:

إنّما يكون الفعل من مصاديق اللطف إذا كان مشتملاً على المصلحة من جميع الجهات، وليس فيه أي مفسدة، بل لا يحتمل أن تكون فيه، ولذا لا يكفي في كون وجود الإمام لطف أن تكون فيه مصلحة؛ لأنّه من الممكن أن تترتب عليه مفاسد من وجه آخر، حتى وإن كنّا لا نعلمها، وإنّما نحتمل وجودها.

الجواب:

قال المحقق الطوسي ﵀: والمفاسد معلومة الانتفاء، فإنّا نجد المصلحة والمفسدة والواجب والحرام، وأيضاً نحن إنّما نُكلّف بظننا، والغرض حصول المصلحة خالية عن المفسدة، بل نقول: نعلم يقيناً

---

(١) المصدر السابق: ٨٧ ـ ٨٨.

حصول المصلحة في نصب إمام نقول به، وعدم المفسدة بالبداهة، ولهذا نقول بخفائه مع المفسدة في ظهوره دون خفائه[1].

إنّ الغاية والهدف من وجود الإمام هو هداية النّاس، وحفظ الشريعة وتطبيقها، ومن البديهي أنّه لا يوجد في الفكر الديني غاية وهدف أهم من هذه الغاية.

الإشكال الرابع:

إنّه مع فرض وجود هذا اللطف المقرّب، فإنّه لا يخلو من أحد أمرين:

١ ـ إنّ الله سبحانه يعلم بحصول مانع يمنع من ترتب الغرض المطلوب من ذلك اللطف.

٢ ـ إنّ الله سبحانه يعلم بعدم حصول مانع من ترتب الغرض المطلوب.

أمّا بناءً على الأمر الأول، فإن فعل اللطف من الله سبحانه يكون لغواً وبلا فائدة، وحيث إننا نرى أنّ بعض المكلفين غير مطيعين، إذن لا بدّ أن يكون هناك مانع عن تأثير اللطف في حقهم، وعلى هذا فلا يمكن إثبات وجوب نصب الإمام بقاعدة اللطف.

الجواب:

إنّ الله سبحانه يعلم بحصول مانعٍ عن اللطف بالنسبة إلى بعض المكلفين دون البعض الآخر، لكن هذا لا يعني عدم الفائدة في اللطف؛ فإنّ فائدة إتمام الحجة على العباد، كما أُشير إليه في بعض الآيات الكريمة[2].

---

(١) المصدر السابق: ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

وأساساً بناءً على ما يقول به الأشاعرة من (خلق الأعمال)، فإنّ الأفعال الصادرة من الإنسان هي في الحقيقة فعل الله سبحانه، والإنسان محل لصذورها فحسب، فالقول بوجوب تعيين الإمام على المكلفين، يرجع إلى القول بوجوبه على الله سبحانه، وانتخابهم للإمام هو في الحقيقة انتخاب الله سبحانه له. فإذن، هذا الإشكال لو سلم فسوف يرد نظرية أهل السنة أيضاً، وجوابه على مبنى الإمامية هو أنهم يرونه من فعل الباري ومقتضى لطفه، وهو ما أوضحناه[1].

نقد نظرية الوجوب الشرعي للإمامة

ذكرنا أن أهل السنة (الأشاعرة وأكثر المعتزلة) يعتقدون أنّ وجوب تعيين الإمام شرعي، ودليلهم على ذلك هو:

١ ـ إجماع الصحابة، حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات، واشتغلوا به عن دفن الرسول ﷺ، وكذا عقيب موت كلّ إمام. فقد روي أنّه لما توفي النبي ﷺ خطب أبو بكر، فقال: يا أيّها النّاس مَنْ كان يعبد محمّد فإنّ محمّداً قد مات، ومن كان يعبد ربّ محمّد فإنّه حي لا يموت، لا بدّ لهذا الأمر ممّن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله تعالى، فبادروا من كل جانب وقالوا: صدقت، لكنّا ننظر في هذا الأمر. ولم يقل أحد أنّه لا حاجة إلى الإمام.

٢ ـ إنّ الشارع أمر بإقامة الحدود، وسدّ الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الإسلام، ممّا لا يتم إلاّ بالإمام. وما لا يتم الواجب المطلق إلاّ به وكان مقدوراً، فهو واجب.

---

(١) حواشي شرح التجريد: ٩١؛ وانظر ـ أيضاً ـ حديقة الشيعة: ١٣ ـ ١٤.

٣ ـ إنّ في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لا تخفى، وكل ما هو كذلك، فهو واجب. فكبرى هذا الدليل الإجماع، أمّا الصغرى فكادت أن تكون من البديهيات، بل من المشاهدات، وتعدّ من العيان الذي بالبرهان لا يحتاج إلى البيان... ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع، كرفقة الطريق، بدون رئيس لا يصدرون عن رأيه ومقتضى أمره ونهيه. بل، بما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل[1].

وأجاب المقدس الأردبيلي عن هذه الأدلة بما يلي:

١ ـ من الواضح أنّه لم يحصل إجماع حقيقي في مسألة الإمامة بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، فإن الذين اجتمعوا هم عدد من أصحاب النبي ﷺ وجماعة من الأُمّة الإسلامية، وأمّا أمير المؤمنين وفاطمة الزهراء والحسنين عليهم السلام وسائر بني هاشم، وجمع كثير من كبار الصحابة، كأبي ذر وسلمان والمقداد وعمّار وحذيفة فلم يحضروا ذلك الاجتماع، ولم يبايع سعد بن عبادة ـ رئيس قبيلة الخزرج ـ طوال حياته[2].

٢ ـ إن نتيجة الدليل الثاني هي الوجوب العقلي لا الشرعي، هذا أولاً. وثانياً: أنّه لا يثبت الوجوب على المكلفين[3].

٣ ـ إنّ الدليل الثالث يبتني على أصل الحسن والقبح العقليين، ونتيجته هي الوجوب العقلي لا الشرعي[4].

---

(١) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٢) حواشي شرح التجريد: ٨٢؛ حديقة الشيعة: ٢٩.

(٣) حواشي شرح التجريد: ٨٢

(٤) المصدر السابق: ٨١

الإمامة والعصمة

يعتقد الشيعة الإمامية بوجوب عصمة الإمام، وقد برهنوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية كثيرة، فقد برهن المحقق الطوسي ﷺ على ذلك في تجريد الاعتقاد بأربعة أدلة عقلية، وذكر المقدس الأردبيلي في كتاب (حديقة الشيعة) أربعة أدلة ـ أيضاً ـ وأجاب في (حواشي شرح التجريد) عن الإشكالات التي أوردها الفاضل القوشجي وآخرون على تلك الأدلة الأربعة. ونحن نقرر أولاً الأدلة ثم نبحث الإشكالات التي أُوردت عليها وأجوبتها.

الدليل الأول:

إن وجه الحاجة للإمام إنما هي نصرة المظلوم، ودفع الفتنة والفساد، وإقامة الحدود، فإذا جاز في حقه الخطأ والمعصية، فلا تحصل ـ إذن ـ تلك الفوائد، واحتيج لإمام آخر، فإذا كان ذلك الإمام غير معصوم أيضاً، فسوف يقع ذات المحذور، وهكذا يلزم التسلسل.

الدليل الثاني:

الإمام حافظ الشريعة وحاميها، فإذا جاز نسبة الخطأ والكذب إليه، فلا يأمن ـ حينئذٍ ـ أن يزيد في الشريعة أو ينقص منها، وعندها لن يكون حافظاً للشرع. وأشار الخواجه نصير الدين الطوسي إلى هذا الدليل بقوله: «ولأنّه حافظ الشرع»، لذا وجب أن يكون معصوماً.

الدليل الثالث:

يجب على المكلّفين إطاعة الإمام والانقياد إليه، قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فإذا جازت في حقه المعصية أو عمل القبيح، وجَبَ أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وهذا

ينافي الأمر بطاعته، ويفوت الغرض المترتب عليها، قال نصير الدين الطوسي في تقريب هذا الدليل: «ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية، فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه». إذن، يجب أن يكون الإمام معصوماً.

الدليل الرابع:

إذا كان الإمام غير معصوم، ويرتكب المعاصي. إذن، يكون دائماً في مرتبة أدون من مرتبة عوام النّاس؛ ذلك لأنّه يعرف حسن الطاعة والعبادة وقبح المعصية أكثر منهم، فإذا تركوا المحرم، وفعلوا الطاعات وعصى هو، تكون مرتبته أدونَ منهم، قال نصير الدين الطوسي في تقريب هذا الدليل: «ولانحطاط درجته عن درجة أقل العوام»، لذا وجب أن يكون الإمام معصوماً[1].

الإشكالات وأجوبتها

الإشكال الأول:

ليس وجه حاجة المسلمين إلى الإمام هو عصمتهم عن الخطأ، فإنّه من الممكن أن يخطؤوا في مرحلة العلم والعمل، وحتى يقال: إذا لم يكن الإمام معصوماً، فإنه يلزم التسلسل. وإنّما وجه الحاجة إليه، هو ما تقدم نقله عن الأشاعرة؛ أي إقامة الحدود وأحكام الدين، وحفظ بيضة الإسلام، التي لا يمكن إجراؤها بدون وجود الإمام، كما تقدم بيانه[2].

---

(١) حديقة الشيعة: ١٤ ـ ١٥.

(٢) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

الجواب:

إنّ الأهداف التي ذكر الأشاعرة أنّها تحصل بوجود الإمام، ولا تحصل بنحو كاملٍ إذا لم يكن معصوماً، فإنّ حفظ الكيان الإسلامي وانتظام المجتمع بنحوٍ مطلوب، بعيداً عن أي انحراف أو وقوع مفاسد، لا يحصل إلاّ إذا كان الإمام مصوناً عن أي خطأ[1].

الإشكال الثاني:

إنّ الإمام ليس حافظاً للشريعة بذاته؛ لتجب عصمته، بل بالكتاب والسنة وإجماع الأُمّة واجتهاده الصحيح، فإن اخطأ في اجتهاده، فالمجتهدون يردّون، والآمرون بالمعروف يصدّون، وإن لم يفعلوا ـ أيضاً ـ فلا نقض للشريعة القويمة[2].

الجواب:

لا خفاء في أنّ في الكتاب الكريم مجملاً ومفصّلاً، وناسخاً ومنسوخاً، ومتشابهاً، وكذا السنة الشريفة. وإجماع الأُمّة بدون العصمة ليس بحجة، على أنّ حجيته أمّا بالكتاب أو السنة، وهما قد لا يعلمها إلاّ الإمام المعصوم، فإنّ الأحكام المعلومة من الكتاب، مثل الصلاة والحجّ والزكاة والصوم، لولا النبي ﷺ لما فُهمت، فإنك إذا تأملت الآيات تعرف أنّه لا يمكن فهمُ المقصودِ من آية منها إلاّ بالتعليم والبيان النبوي أو الإمامي. فإنّ كون الزكاة ـ مثلاً ـ في أشياء مخصوصة فقط بشرائط مخصوصة، والقدر المخرج المخصوص، كيف يُفهم من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ

---

(١) حواشي شرح التجريد: ٩٢.

(٢) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٧.

أَلِيمٍ ﴾ (التوبة: ٣٤)، والطواف وسائر أحكام الحج وشرائطه من قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (آل عمران: ٩٧)، ونحو ذلك؟

فإذا أخبر الإمام أنّ المراد كذا، ولم يكن معصوماً، لم يقبل منه ولا يطمئنّ القلب به، ولو كان مجتهداً عدلاً، فإنّه يجوز الكذب عليه عمداً وسهواً وخطأً، فمن يردّه عن ذلك، ومن يأمره؟!! فإنّه كل ما قال هو الشرع، فلا معنى لردّ الغير له ومنعه.

وإنّ المفسر ـ أيضاً ـ إذا لم يكن معصوماً، لم يحصل اليقين بأنّ هذا هو المراد. نعم، قد يحصل الظنّ وذلك غير كاف في أصل المذهب، وإلاّ لم يحتج إلى النبي وعصمته. بالجملة حكم الإمام حكمه، فكما أنّه لا بدّ منه ومن عصمته ـ عندهم أيضاً ـ عن الكبائر والصغائر الخسيسة، فكذلك الإمام، وعندنا عن الكل.

وأورد الفخر الرازي إشكالاً آخر على الدليل الثاني، فقال: إنّ الشريعة أنّما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم، لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يُرى ويمكن الوصول إليه والرجوع إلى قوله، وأمّا إذا لم يكن كذلك لم تصر الشريعة محفوظة بنقله.

هذا الإشكال متعلق بالإمام الغائب، والحال أنّ البحث ـ هنا ـ حول الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ، وفي عصر حضور الإمام. ونحن إذا أثبتنا عصمة الحاضر ووجود الغائب بالدليل، يلزم عصمة الغائب لعدم القائل بالفصل بينه وبين الحاضر، وللأدلة الأُخرى؛ ولأنّه ـ أيضاً ـ حافظ ناقل حال حضوره، فلا بدّ من عصمته[1].

---

(١) حواشي شرح التجريد: ٩٣ ـ ٩٤.

الإشكال الثالث:

يشترط في وجوب إطاعة الإمام أن لا يكون رأيه وعمله خلاف الشريعة المقدسة، وإلاّ فيجب ردّه والإنكار عليه، فإذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا بدّ من السكوت[1].

الجواب:

يظهر عدم صحة هذه الفرضية من البيان السابق، فإنّه ليس لنا إلى العلم بخطأ الإمام، وغير الإمام ليس معصوماً؛ ليكون رأيه ونظره دليلاً على الحقيقة والصواب. وحينئذٍ فلا يحصل الغرض من نصب الإمام الذي هو قيادة المجتمع وهدايته؛ لأنّه يتوقف على عصمته وتنفيذ آرائه، فمتى ما لا تجب إطاعة الإمام بنحوٍ مطلق، وتجوز مخالفته، فإن هذا يؤدي إلى نقض الغرض[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفاضل القوشجي، شارح (تجريد الاعتقاد)، لم يناقش في الدليل الرابع الذي أقامه نصير الدين الطوسي على وجوب العصمة، وبالنظر إلى طريقته في الشرح ـ التي هي عبارة عن تقرير كلام المصنف ونقده ـ تتضح تمامية هذا الدليل في نظره، وخلوه من الإشكال.

القرآن ولزوم عصمة الإمام

استدلّ متكلمو الإمامية ـ مضافاً إلى الدليل العقلي ـ ببعض الآيات الكريمة، نذكر آيتين منها استدلّ بهما المقدس الأردبيلي:

---

(١) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٧.

(٢) حواشي شرح التجريد: ٩٤.

أولاً ـ قوله تعـالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩)، فقد دلّت هذه الآية على لزوم طاعة أولي الأمر بلا قيد أو شرط، واعتبرته في عِداد طاعة الله تعالى والرسول ﷺ، وهذا يدلّ بوضوح على عصمة أُولي الأمر. كما اعترف الفخر الرازي بدلالة هذه الآية على لزوم عصمة أُولي الأمر، وقال:

«ألف ـ إن الله تعالى أمر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية.

ب ـ إنّ كل منْ أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ.

ج ـ إذن، أُولو الأمر معصومون».

ثم أضاف قائلاً: «ذلك المعصوم ـ أُولي الأمر ـ أما مجموع الأُمّة أو بعض الأُمّة، لا جائز أن يكون بعض الأُمّة؛ لأنّا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم... ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم هم أهل الحل والعقد من الأُمّة، وذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأُمّة حجة»[1].

ولا يصح ما ذكره الرازي من أنّ المراد من (أُولي الأمر) في الآية الكريمة هم (أهل الحل والعقد)؛ لأنّ المراد من (أهل الحل والعقد): هم عدة أفراد يمتازون على غيرهم بحسن الرأي والفكر والمعرفة، ومن الواضح أنّ هذا الامتياز النسبي لا يمكن أن يكون دليلاً على العصمة من أي خطأ، والحال أنّه يعترف بأنّ (أُولي الأمر) لا بدّ أن يكونوا معصومين.

إذن، لا بدّ أن يكون المراد منهم بعض الأفراد الذين شخّصتهم

---

(١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١٠: ١٤٤.

النصوص الأُخرى، منها: آية التطهير وحديث الثقلين وروايات أُخرى، وهم أهل بيت النبي ﷺ.

قال المقدس الأردبيلي: روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إنّما ذكر الله تعالى (أولي الأمر) بعد ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ بلا فاصلة؛ ليعلم المؤمنون أنّ ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ الذين قرنهم الله تعالى ـ في وجوب الطاعة والانقياد ـ به وبرسوله، وتكون معصيتهم معصية لله تعالى والرسول، هم عدة أفراد يمتازون عن الآخرين بالعصمة الأزلية والطهارة الذاتية التي شرفهم ورفعهم الله تعالى بها، وقولهم وفعلهم طبق الإرادة الإلهية، فطاعتهم طاعة لله سبحانه، ومعصيتهم معصية له سبحانه»[1].

وقال حول آية التطهير[2] ودلالتها على عصمة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام: «على أن إجماع الأخبار من طرقهم ـ أيضاً ـ كثيرة في اختصاصها لهم، مثل قوله ﷺ لأم سلمة: «أنت إلى خير»[3]، ونحوه في جوابها لما قالت: أنا منكم أهل البيت؟ مما دلّ على أنها ليست مشمولة بحكم آية التطهير[4].

ثانياً ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، فإنّ هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ عهد الإمامة لا يكون من نصيب الظالمين، وكل مذنب وعاصٍ فهو ظالم: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ

---

(١) حديقة الشيعة: ١٦.

(٢) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣).

(٣) الواحدي، أسباب النزول: ٢٣٩.

(٤) حواشي شرح التجريد: ٩٦.

﴿ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ﴾ (الطلاق: ١)، كما أن الشرك بـه تعـالى ظلـم عظـيم وكبيـر: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ (لقمان: ١٣). إنّ مفاد الآية الكريمة هو أن كلّ مَنْ يرتكب ذنباً ـ سواءً في السرّ أم العلانية ـ لا يكون إماماً، ومعنى هـذا هو وجوب عصمة الإمام[١]. قال الفخر الـرازي: «فـإن قيـل: ظـاهر الآيـة يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهراً وباطنـاً، ولا يـصح ذلـك فـي الأئمـة والقضاة، قلنا: أما الشيعة فيستدلون بهـذه الآيـة علـى صـحة قـولهم فـي وجوب العصمة ظاهراً وباطناً، وأما نحن فنقول: مقتضى الآية ذلك، إلاّ أنّا تركنا اعتبار الباطن، فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة»[٢]، ولكنّه لم يـذكر أي دليل لتقييد مدلول الآية الكريمة. ومن البـديهي أنّ عمومـات ومطلقـات القرآن الكريم حجة، ولا يجوز العدول عنها إلاّ مع وجود قرينة معتبرة.

العصمة والاختيار

قال نصير الدين الطوسي في (تجريـد الاعتقـاد) ــ بعـد أن أثبـت وجوب عصمة الإمام ـ : (ولا تنافي العصمة القدرة)؛ يعني أنّ العـصمة لا تنافي القدرة على ارتكاب المعصية، وقال الفاضل القوشجي في شـرحها: «وإلاّ لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي، ولما كـان مكلفـاً»[٣]، وقال المقدس الأردبيلي أيضاً: «بل، يجب أن يجتمـع ـ العـصمة مـع القدرة على الذنب ـ وإلاّ لانتفى تكليف المعصومين، والثواب والعقـاب، والمدح والفضيلة الزائدة على غيرهم، وكأنّه ـ المحقـق الطوسـي ﭬ ـ أخذ العصمة بمعنى عدم صدور الذنب، لا ما يوجب امتناع الذنب، وفعل

---

(١) المصدر السابق: ٩٥.

(٢) مفاتيح الغيب ٤: ٤٢.

(٣) شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٧.

الطاعة معه عقلاً، وفي نفس الأمر من غير انضمام الإرادة المجامعة الموجبة للفعل.

وبالجملة، ينبغي أن يكون المعصومون مثل غيرهم في ثبوت القدرة مع العصمة، وعدم لزوم فعل الطاعة وترك المعصية إلاّ بالإرادة الموجبة، والعلّة المستلزمة؛ ليكون سبباً للفضيلة والامتياز عن غيرهم، ويكون ذلك بحسن اختيارهم، وعدمها في غيرهم لسوء اختيارهم. فلا معنى للقول بعدم ذلك، وأنّ المعصوم لا يتمكّن معها على ترك الطاعة وفعل المعصية، وأنّها موهبة من الله تعالى أعطاهم إيّاها، وخصّهم بها لكسب استعدادهم لها»[1].

قال الفخر الرازي في بيان أقوال المتكلمين في المسألة: «القائلون بالعصمة، منهم مَنْ زعم أنّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم مَنْ زعم أنّه يكون متمكناً منه.

والأولون: منهم مَنْ زعم أنّه يكون مختصاً في بدنه أو في نفسه بخاصيّةٍ تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم مَنْ يعتقد كونه مساوياً لغيره في الخواصّ البدنية؛ لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري.

والذين لم يسلبُوا الاختيار فسّروها بأنّه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد، وعلم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حدّ الإلجاء»[2].

قال المحقق الطوسي؅ في ذيل هذا الكلام: «والأجود أن يقال:

---

(١) حواشي شرح التجريد: ٩٦.

(٢) تلخيص المحصل: ٣٦٨.

إنّ الله تعالى في حقّ صاحبها لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك، هذا على رأي المعتزلة. أو يقال: إنّها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي، وهذا على رأي الحكماء[1].

ولتوضيح عدم المنافاة بين العصمة والاختيار لا بدّ من الإشارة إلى أنّ صدور الذنب من المعصوم له اعتباران ووجهتان:

١ ـ باعتبار أنّه بشر وفاعل مختار، فلا يمتنع صدوره منه.

٢ ـ باعتبار أنّه معصوم فيمتنع صدوره منه.

ولا تناقض في ذلك لتعدد الجهة والاعتبار ـ كما ذكر في المنطق ـ وكما يقال بالنسبة لله سبحانه وتعالى، فإنّه من جهة قادر على الظلم وفعل القبائح، ومن جهة أُخرى يستحيل صدور ذلك منه؛ لحكمته وعدله وكمالاته الذاتية.

ولنختم هذا البحث بكلام للعلامة الطباطبائي ﰋ، حيث يقول: «إنّ هذا العلم، أعني ملكة العصمة، لا يغيّر الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعالها الإرادية، ولا يخرجها إلى ساحة الإجبار والاضطرار، كيف والعلم من مبادئ الاختيار؟ ومجرد قوة العلم لا يوجب إلاّ قوة الإرادة، كطالب السلامة إذا أيقن بكون مانع مّا سُمّاً قاتلاً من حينه، فإنّه يمتنع باختياره من شربه قطعاً، وإنّما يضطر الفاعل ويجبر إذا أخرج من يجبره أحد طرفي الفعل والترك من الإمكان إلى الامتناع.

ويشهد على ذلك (الآية ٨٨ من سورة الأنعام)، فإنّه سبحانه بعد أن

---

(١) المصدر السابق نفسه.

ذكر عصمة الأنبياء، قال: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، تفيد الآية الكريمة أنّهم في إمكانهم أن يشركوا بالله، وإن كان الاجتباء والهدى الإلهي مانعاً من ذلك... فالإنسان المعصوم إنما ينصرف عن المعصية بنفسه وعن اختياره وإرادته»[1].

نظرية العصمة والديمقراطية

يظن البعض أنّ نظرية عصمة الإمام لا تناسب أصل الديمقراطية السياسية، فإنّ مقتضى الديمقراطية هو أن المجتمع يقرر مصيره السياسي بنفسه، وينتخب قائداً له، ومن حقّه أن ينتقده، وأن يعزله أحياناً.

وأما بناءً على نظرية العصمة فيكون انتخاب الإمام من قبل الله والرسول ﷺ، وبحكم أنّ الإمام معصوم من الخطأ، فلا يحق لأحد انتقاده، وكما أنّه ليس من حق النّاس نصبه، كذلك ليس من حقّهم عزله.

أحمد أمين المصري، بعد أن بيّن عقيدة الشيعة، قام بإجراء مقارنة بين عقيدة الشيعة وأهل السنة، فقال: «الخليفة عند (أهل السنة) إنسان ككل النّاس، ولد كما يولد النّاس، وتعلم وجهل كما يتعلم النّاس أو كما يجهل النّاس، ليس له مزية إلاّ أن كفايته وأخلاقه جعلت النّاس يختارونه، أو أنّه تلقى الخلافة ممن قبله، لا يتلقى وحياً، وليس له سلطة روحية على الآخرين، إنّما هو منفذ للقانون الإسلامي، وقد ينحرف عن التنفيذ فلا طاعة له على النّاس، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وليس له أن يشرع إلاّ في حدود القوانين الإسلامية، وإلاّ فتشريعه باطل. ثم قد يجور وقد يعدل،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١١: ١٧٩، ط٥، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ١٣٧٢هـ. شمسي؛ ولمزيد الاطلاع اُنظر: قواعد العقائد، هوامش الصفحات: ٩٣ ـ ٩٦.

وقد يتهتك ويشرب الخمر فيكون عاصياً، والمؤرخون أحرار في تشريحه كتشريح كل النّاس، ويزنونه بنفس الموازين التي توزن بها أعمال النّاس، وإن انحرف واستطاعوا عزله عزلوه.

أمّا الإمام في نظر الشيعة ففوق أن يُحكم عليه، وهو فوق النّاس في طينته وتصرفاته، وهو مشرع وهو منفّذ، ولا يُسأل عمّا يفعل، والخير والشر يقاس به، فكل ما يفعله فهو خير، وما ينهى عنه فشرّ، وهو قائد روحي، وله سلطة روحية تفوق سلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية؛ فالصلاة والصيام والزكاة والحج لا تنفع إلاّ بالإيمان به، كما لا تنفع أعمال الكافر من غير إيمان بالله ورسوله.

والظاهر أنّ عقيدة الشيعة على هذا المنوال تشل العقل، وتميت الفكر، وتعطي للخليفة أو الإمام سلطة لاحدّ لها، فيعمل ما يشاء، وليس لأحدٍ أن يعترض عليه، ولا لثائر أن يثور في وجهه ويدعي الظلم؛ لأنّ العدل هو ما فعله الإمام. وهي أبعد ما تكون عن الديمقراطية الصحيحة التي تجعل الحكم للشعب في مصلحة الشعب، وتزن التصرفات بميزان العقل، ولا تجعل الخليفة والإمام والملك إلاّ خادماً للشعب، فيوم لا يخدمهم لا يستحق البقاء في الحكم»[1].

تقييم ونقد

لا بدّ أن نرى ـ أولاً ـ ما هو المقصود من الديمقراطية؟ وهل يكفي ـ بحكم العقل والوحي ـ في تحقق الديمقراطية، أن يكون للنّاس حقّ إبداء الرأي والانتخاب، أو لا بدّ من توفّر شروط أُخرى؟

---

(١) ضحى الإسلام ٣: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

لا يتردد العقل السليم في الحكم بأنّ الغرض والمقصود الأصلي من الحكومة، هو رعاية المصالح والمفاسد العامة، وحفظ منافع ومصالح الأفراد. وحينئذٍ يقع البحث عن شكل الحكومة ونوعها، وأنّه أي شكل من أشكال الحكومات يمكن أن يحقق الغاية المقصود منها. لا شك أنّ أفضل الحكومات البشرية هي الحكومة الديمقراطية القائمة على أساس المجالس النيابية والانتخابات الشعبية. وباختيار هكذا طريقة في الحكومة يمكن الوصول بنحوٍ أفضل إلى الغاية منها. ولكنّ المشكلة في هذا الشكل من الحكومة هي أنّها لا تحقق الغاية بشكل تامٍ، وذلك:

أولاً: إنّ معرفة النّاس وعلمهم وتجربتهم بالنسبة إلى الإنسان واحتياجاته، وأوضاعه الحالية والمستقبلية غير كافية.

ثانياً: إنّ الأنانية والانتفاعية التي هي من الخصائص الطبيعية للإنسان المتعارف، تكون مانعة عن الالتزام الكامل بمراعاة المصالح والمنافع العامة، وبالنتيجة فإنّ الزلل والخطأ محتمل في حقّه دائماً، وكلما كان المجتمع منحطاً أخلاقياً، كلما ازداد هذا الاحتمال قوة، كما نشاهده اليوم في الدول التي تحكمها الأنظمة التي يسمونها بـ (الديمقراطية).

وعلى هذا، فإن كان المقنن والقائد هو الإنسان فحسب، فلا يمكن الاجتناب عن الخطأ والزلل، حتى لو كان أفضل الأنظمة البشرية، وإنما الطريق الوحيد لسد نافذة الخطأ والزلل، هو أن يكون نظام التقنين والحكومة إلهيين؛ يعني أنّ تكون القوانين من قِبل الله سبحانه وتعالى، والقائد يتمتع بعناية إلهية خاصة؛ لصيانته عمّا يُبتلى به الإنسان ـ عادة ـ من انحرافات، وهذه هي نظرية عصمة الإمام.

إنّ نظرية عصمة القائد لا تبتني على أساس أنّه يجب طاعة القائد

على كل حال، حتى مع فرض انحرافه عن الحقيقة والدين، وعدم اهتمامه بمصالح ومنافع المجتمع. بل، وحيث إنّ الإمام يتّصف بصفة العصمة، .فينتفي احتمال انحرافه، ويمكن تضمين سعادة ومصلحة المجتمع بصورة كاملة، وفي هكذا فرض يجب طاعة الإمام بلا قيد أو شرط، فإنّ معصيته ـ حينئذٍ ـ تكون معصية للحق، كطاعة النبي ﷺ التي هي واجبة بلا قيد أو شرط، وهذا أمر أكّد عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩)، وقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥).

وأمّا طبقاً لفلسفة أحمد أمين، يكون أمر القرآن الكريم هذا خلافاً للديمقراطية، والحال أنّه لا يخفى على الباحث المنصف أنّ القرآن الكريم يخالف بشدة كل عنادٍ واستبداد، ويؤكد دائماً على العدالة والمساواة، فإنّ المترفين والمستكبرين هم أكثر النّاس منبوذية في نظر القرآن الكريم.

وعلى هذا، فهل وقع ـ القرآن ـ في تناقض بسبب هذين الموقفين؟ كلاّ، أبداً؛ لأنّ ذم القرآن ولومه متوجه إلى الأنظمة البشرية التي جعلت الحكومة أداة لوصول أفراد أو جماعات إلى رغباتهم وأهدافهم الشيطانية، بلا مراعاة المصالح والأهداف البشرية الرفيعة، وهذا هو الاستبداد بعينه، بينما مدحه وثناؤه متوجه إلى الحكومة والقيادة الإلهية التي همّها الوحيد هو سعادة ومصالح الإنسانية، وتجعل من الحكومة أداة لتحقيق الأهداف الإنسانية الرفيعة.

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «وإنَّ مِنْ أسخف حالات الولاة عند صالح النّاس، أن يُظنَّ بهم حبّ الفخر، ويوضعَ أمرهم على الكبر»[1]،

---

(١) نهج البلاغة: خطبة ٢١٦.

وقال ـ أيضاً ـ: «إنّه الله تعالى فَرَضَ عَلَى أئمة العدل أنّ يقدّروا أنفسهم بضعفة النّاس، كيْلا يتبيّغَ بالفقير فقره»[1]، وكتب الإمام الحسين عليه السلام في رسالة إلى أهل الكوفة ـ جواباً على رسائلهم إليه ـ: «... **فلعمري ما الإمام إلاّ الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات الله تعالى**».

يرى الشيعة أنّ تمام الصفات والخصائص التي تجب للأنبياء عليهم السلام ومن أبرزها صفة العصمة، تجب ـ أيضاً ـ للأئمة الذين هم خلفاء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وحينئذٍ فتخطئة نظرية الإمامة بدعوى منافاتها للديمقراطية هو تخطئة للنبوة، وبتعبير آخر: هو تخطئة للرؤية الكونية الدينية، وهذا بعيد جداً من أمثال أحمد أمين الذي يدّعي أنّه من المدافعين عن الرؤية الكونية الدينية. والعامل الوحيد الذي يمكن أن يوقع كاتباً إسلامياً متدين في هكذا اشتباه، هو التعصب المذهبي، فإنّه نتيجة لذلك قد ينكر الإنسان من حيث لا يدري مباني وأُسس عقيدته الكونية، ويصير مصداقاً للمثل القائل: يقطع الغصن ـ من الشجرة ـ الذي هو جالس عليه.

المسألة المهمة ـ هنا ـ هي أن هناك فرقاً بين عصمة النبي صلى الله عليه وآله والإمام في الأحكام، وعصمتهما في الموضوعات التي تتعلق بالحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والصحية، وأمثال ذلك. فإنّه لا معنى للاستشارة في الأحكام، وأمّا في الموضوعات فتحتل الاستشارة مكانة مهمة، فإنّه بإمكان الآخرين ـ إلى حدٍّ كبير ـ أن يتعقلوا هذا النوع من المسائل بالاستفادة مما حصلوا عليه من علم وتجربة.

---

(١) المصدر السابق: خطبة ٢٠٩.

وإذا كان الخطأ والاشتباه الناتج عن المشورة ليس منه ضـرر كبيـر على الدين، فإنّ المصلحة تقتضي ـ حينئذٍ ـ أن يوافـق الإمـام علـى رأي أهل الشورى، كما حصل ذلك في زمان النبي وأمير المؤمنين صلوات الله تعالى عليهما وآلهما، فإنّ اتّباع هذه الطريقـة يـؤدّي إلـى تطـور النـشاط الفكري والاستعداد العقلي للمجتمع، ويؤدي ـ أيضاً ـ إلى مـشاركة أكبـر في مساعي إدارة المجتمع، حيث سيرون ـ حينئذٍ ـ إنّهم أصحاب موقف ومساهمة في تقرير مصيرهم.

إنّ نظرية عـصمة الإمـام عليه السلام لا تتنـافى مـع الديمقراطيـة، ولا مـع احترام العقل والفكر. ومن هنا، فـإنّ حقـوق النّـاس والعدالـة والمـساواة والفكر والتدبّر، تحتل مكانة مهمة جداً وأكيدة في الـنهج الفكـري لأهـل البيت عليهم السلام، ويكفي دليلاً على ذلك الخطب والكلمات الكثيرة الموجـودة في نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام.

إتّضح لنا أنّه لا منافاة بين تطبيق نظـام المجـالس النيابيـة والانتخابـات وأمثالهما، ممّا هو متعارف في عصرنا، وكذلك فـي العـصور الـسابقة بـشكل بسيط، وبين عصمة النبي والإمام صـلوات الله عليهمـا. واتّـضح ـ أيـضاً ـ أنّ مقالة أحمد أمين: «على أنّهم ـ الشيعة ـ في حياتهم العملية سائرون على هذه الطريقة فعلاً، من إدخال الإصلاحات الاجتماعية والمجالس النيابية، ومـشايعة المدنية الغربية، وهذا لا يتفق ونظرية الإمامة، وترقّب المهدي المنتظـر»[1]، لا تتمتع بأي نوع من الصحة أبداً، وتنمّ عن عدم اطّلاعه على نظرية الإمامـة عند الشيعة.

---

(١) ضحى الإسلام ٣: ٢٢٦.

والعجيب هو ادّعاؤه بأنّه لا يُستفاد من القرآن الكريم عصمة أي إنسان، ثم يخلص إلى نتيجة، هي أن عصمة الأنبياء التي طُرحت في مباحث علم الكلام الإسلامي، متأثرة ـ في الحقيقة ـ بعقيدة الشيعة حول عصمة الإمام[1]. ولا بدّ هنا أن يُسأل أحمد أمين عن مفاد آيات كثيرة جداً، منها:

١ ـ قوله تبارك وتعالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩).

٢ ـ وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم: ٣ ـ ٤).

٣ ـ وقوله تعالى أيضاً: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ (ص: ٨٢ ـ ٨٣).

٤ ـ وقوله تعالى: ﴿ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٨٧ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٨٨ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ﴾. (الأنعام: ٨٧ ـ ٨٩).

٥ ـ وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (آل عمران: ٤٢).

* * *

(١) المصدر السابق: ٢٢٨.

مفهوم الإمامة والولاية
في الشريعة والتاريخ

أ. أحمد حسين يعقوب

معنى الإمامة لغة

أمَّ القوم أي تقدمهم، والإمام كلّ من ائتم به قوم سواء أكانوا على الخطأ أم على الصواب. وإمام كل شيء قيِّمه والمصلح له، والإمام يعني المثال، ويعني المقصود. والإمام هو الخيط الذي يمد على البناء ويسوّى عليه «لإدراك استقامة البناء». والحادي إمام الإبل، لأنه الهادي لها[1].

«والإمام، في اللغة، هو الإنسان الذي يؤتمّ به، ويقتدى بقوله أو فعله محقاً كان أو مبطلاً»[2].

معنى الإمامة في القرآن الكريم

وردت كلمة «إمام» و«إماماً» و«إمامهم» و«أئمة»، في القرآن الكريم، اثنتي عشرة مرة[3] وقد انطبق المقصود منها انطباقاً تاماً على المعنى

(١) المحامي أحمد حسين يعقوب، النظام السياسي في الإسلام، ص ١٤ ابن منظور، لسان العرب، مادة أمة، والقاموس المحيط مادة أمة.

(٢) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ١/١٦٠.

(٣) الآيات المستشهد بها، هي على التوالي: سورة الحجر، الآية: ٧٩ سورة يس، الآية: ١٢ سورة هود، الآية: ١٧ سورة الأحقاف، الآية: ١٢ سورة الإسراء، الآية: ٧١ سورة الفرقان، الآية: ٧٤

اللغوي لكلمة الإمامة، وتفصيل ذلك قوله تعالى:

﴿فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾.

﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾.

﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾.

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾.

فكلمة إمام، الواردة في هذه الآيات الخمس، تكشف عن معنى: الكتاب، والمرجع، والقيم، والمصلح، والهادي، والرمز، والمحيط.

﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾.

﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾.

﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾.

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾.

فكلمة إمام، الواردة في الآيات الخمس الثانية التي سقناها، تكشف جلياً عن معنى المثل الأعلى، والقدوة الحسنة، والقيادة الراشدة والمرجعية الموثوقة، والهداية التي تقود حتماً إلى الصواب. أو بتعبير أدق إنها تعني الزعامة أو الوجاهة المؤمنة المرتبطة بالله سبحانه وتعالى.

سورة البقرة، الآية: ١٢٤ سورة الأنبياء، الآية: ٧٣ سورة القصص، الآية: ٥ سورة السجدة، الآية: ٢٤ سورة التوبة، الآية: ١٢ سورة القصص، الآية: ٤١.

﴿فَقَـٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَـٰنَ لَهُمۡ﴾.

وأئمة الكفر المعنيين بهذه الآية، وبالدرجة الأولى، هم زعماء بطون قريش.

﴿وَجَعَلۡنَـٰهُمۡ أَئِمَّةً يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾.

والأئمة الذين يهدون إلى النار هم فرعون وجنوده فالآيتان (١١ و١٢) سلطتا الأضواء الكاشفة على طبيعة القيادة الفاسدة، والمرجعية الضالة، وقدوة السوء التي تجر أتباعها إلى دار البوار.

نوعا الإمامة في القرآن الكريم

من يتتبَّع الآيات القرآنية المتعلقة بالإمامة والتي أوردناها في الفقرة السابقة يتبين له، بيسر، أن القرآن الكريم قد حدَّد الإمامة بنوعين، ورسم لها صورتين، فكل إمامة، على وجه الأرض، تندرج بالضرورة في أحد هذه النوعيين وتظهر بإحدى هاتين الصورتين، فالإمامة إما أن تكون شرعية، وإما أن تكون غير شرعية.

١- الإمامة الشرعية

فقد ساق اللّه تعالى مثالاً لهذا النوع من الإمامة إمامة ابراهيم والأئمة الذين جاءوا من بعده، والقرآن الكريم يوضح بما لا يدع مجالاً للتأويل أن هذا النوع من الإمامة هو:

أ ـ عهد من اللّه، فالإمامة عهد اللّه، وهذا العهد لا تناله إلا الصفوة من عباد اللّه، وهو حرام على الظالمين.

ب ـ إن اللّه، سبحانه وتعالى، هو الذي يختار الأئمة، ويجعلهم أئمة، لأنه هو وحده القادر على معرفة الصفوة معرفة قائمة على الجزم

واليقين. انظر إلى قوله تعالى مخاطباً ابراهيم ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ فاللّٰه تعالى هو الذي أسند منصب الإمامة لابراهيم، وكلفه القيام بأعباء هذا المنصب، وكذلك قوله تعالى عن الأئمة الذين جاءوا من بعد ابراهيم، حيث قال ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً﴾ ونجعلهم أئمة، فاستعمل كلمة «جاعلاً، ونجعلهم، وجعلناهم».

ج ـ إن الأئمة طراز صالح من ذرية ابراهيم، فإسحاق هو ابن إبراهيم ويعقوب حفيده، ووصلت الإمامة إلى محمَّد، وهو حفيد إسماعيل وإسماعيل هو ابن ابراهيم، ذرية بعضها من بعض.

د ـ والعلامة الرابعة للإمامة الشرعيَّة أن الإمام الشرعي يهدي بأمر اللّٰه ويسوس ويوجّه ويقود وفق التعاليم الإلهية العالم بها علماً قائماً على الجزم واليقين. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ﴾.

٢- الإمامة غير الشرعية

بعد أن بين اللّٰه، سبحانه وتعالى، معالم الإمامة الشرعية، وساق لها مثلاً إمامةَ ابراهيم والأئمة من بعده، وضح معالم الإمامة غير الشرعية، وساق مثلاً لها إمامة فرعون وجنوده، وأئمة الكفر من قبلهم، ومن بعدهم كزعامة بطون قريش التي أخرجت النبي وحاربته وصدت عن سبيل اللّٰه حتى أحيط بها، وقد حدد، سبحانه وتعالى، مميزات تلك الإمامة غير الشرعية ومعالمها تحديداً يحتمل التأويل.

أ ـ الإمام غير الشرعي رجل ظالم، وعرفه بالظلم لأن الظلم جماع كل قبح وعدوان، وهو غير جدير بالإمامة التي هي عهد اللّٰه، فضلاً عن

عدم اتصافه بصفاتها، وعدم أهليته لها، لكل هذا فهي محرمة عليه.

ب ـ وعلى الرغم من أن الإمام غير الشرعي يعلم بعدم أهليته للإمامة الشرعية ويعلم بحرمتها عليه، وعدم أهليته لها، ومع علمه بوجود الإمام الشرعي إلا أن هذا الرجل تجاهل الشرعية تجاهلاً كاملاً وجمع أسباب القوة والتغلب والقهر، واستولى على منصب الإمامة الشرعية بالغصب والقهر، بعد أن أقصى الإمام الشرعي عن منصبه وحمل الناس بالقوة على القبول بهذا الوضع الشاذ الذي فرضه.

ج ـ ومن مميّزات إمامة فرعون وجنوده وأئمة الكفر من بعدهم، ومن قبلهم، أن الإمام المتغلب يُعطِّل الشرع الإلهي، أي التعاليم الإلهية: «أمر اللَّه» ويستبدله، بآرائه الخاصة، واجتهاداته الشخصيَّة، ويفرض بالقوة والقهر تلك الآراء والاجتهادات حتى تكون، مع الأيام، بمثابة شرع بديل للشرع الإلهي خاصة القواعد المتعلقة بمنصب الإمام.

د ـ ومن مميزات إمامة فرعون القدرة على تحريف الكلم عن مواضعه وقلب الحقائق، فهو يسمِّي الصلاح الإلهي فساداً، ويدعو فساده صلاحاً، انظر إلى قوله تعالى، على لسان فرعون، مخاطباً قومه: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمۡ أَوۡ أَن يُظۡهِرَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ﴾. ونرى فرعون يطعن بالإمام الشرعي، ويصفه بأنه مهين، ولا يكاد يبين. ولا مجال للمقارنة بين الفرعون وموسى. انظر إلى قوله تعالى، وهو ينقل هذه الظاهرة على لسان فرعون، مخاطباً الملأ من أهل مصر ﴿أَمۡ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٞ﴾ وقد يتلطف الغاصب لمنصب الإمامة بالقوة فيقول: إن الإمام الشرعي هو الأفضل، ولكن قدم المفضول على الأفضل لمصلحة رآها الناس، أو أن العرب لا تجتمع على إمام من بني هاشم،

لأنها تأنف أن تكون النبوة والإمامة معاً في البطن الهاشمي!! إلى غير ذلك من خزعبلات الإمام الغاصب التي يسخر كل وسائل الإعلام لتضليل الناس وإبعادهم عن الشرع الإلهي.

معنى الإمامة في سنة الرسول

تنصبّ مهمة الرسول الأولى على تبليغ القرآن الكريم، وبيان أحكامه للناس، وقد قام الرسول بمهمته خير قيام، فبلغ القرآن فعلاً، وبين أحكامه كما أمر ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ فوضح كافة المعاني الواردة في القرآن الكريم لكلمة إمام، وأئمة، وبين مترادفات هذه الألفاظ، فبين أن الإمام هو الرجل الأول، وصاحب الكلمة العليا، وأكد ما جاء في القرآن الكريم من وجود نوعين من الإمامة، إحداهما إمامة برّه كإمامة موسى والأئمة من بعده وإمامته، صلى اللّه عليه وآله وسلم، والأخرى إمامة فاجرة، كإمامة فرعون وجنوده، وإمام زعامة بطون قريش، وإمامة الذين غصبوا منصب الإمامة بالتغلب والقهر فالإمامة البرة تهدي بأمر اللّه وتتقيد بأحكام الشرع، والثانية تهدى إلى النار، لأنها قائمة على الغصب والظلم، واستبدال النصوص الشرعية بالآراء والاجتهادات الشخصيّة.

الإمامة هي القيادة الشرعية والمرجعية الموثوقة بعد النبي(ص)

لقد بين الرسول أن الإمام هو القائد الشرعي، والمرجع الموثوق من بعد النبي، وهو المؤهل إلهياً ليخلف النبي ويقوم بمهامه من بعده، وهو المتصف بصفات الإمامة الشرعية والذي شهد اللّه ورسوله له بأنه الأعلم، والأفهم بالدين والأقرب للّه ولرسوله، والأتقى، والأفضل في زمانه، فبعد

أن أعلن الرسول أن علياً بن أبي طالب(ع) هو الخليفة، والوصيّ والولي من بعده، وبعد أن توجه رسول اللّه بأمر من اللّه تعالى أميراً على المؤمنين، ووليًاً لهم مجتمعين، ومولى لكل واحد منهم وبعد أن ربط ربطاً محكماً بين الولاية للّه ولرسوله(ص) وبين الولاية لعلي بن أبي طالب(ع)، عندئذٍ أعلن الرسول أمام أصحابه مجتمعين ومنفردين، في مرات، وأماكن متعددة، أنّ علياً بن أبي طالب هو الإمام من بعده. ودفعاً للإلتباس، وإقامة للحجة ساق الرسول في تلك المواقف نفسها كلمة إمام مع كلمات «سيد المسلمين وقائدهم، ووليهم، ونور الطاعة، وراية الهدى، وخاتم الوصيين»، واعتبرها من صفات الإمام علي ومميزاته. واعتبر هذه الصفات والمميزات من وجوه الإمامة ومظاهرها ولوازمها. واعتبر إمامة علي بن أبي طالب حالة استمرارية لإمامته صلى اللّه عليه وآله وسلم وإمامة ابراهيم والأئمة من بعده الذين يهدون بأمر اللّه. وقد تكررت كلمة إمام وأئمة في السنة النبوية، تكراراً كافياً لبيان أحكام الإمامة بنوعيها.

نماذج من نصوص الإمامة الشرعية

أ ـ قال الرسول، يوماً، لأصحابه: «أوحى اللّه إليّ في علي بن أبي طالب «أنه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين»[1].

ب ـ وقال الرسول(ص) يوماً آخر، لأصحابه: «أوحى اللّه إليّ في علي أنه سيد المسلمين وولي المتقين، وقائد الغر المحجلين»[2].

---

(١) الطبراني، المعجم الصغير، ٨٨/٢ الخوارزمي، المناقب، ٢٣٥ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق، ٢٥٧/٢ — ٢٥٨ ح ٧٨٠ - ٧٨٢

(٢) ابن عساكر، ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق، ٢/ ٢٥٦ — ٢٥٧ ح ٧٧٩ الطبري، الرياض النضرة، ٢٣٤/٢ مسند الإمام أحمد، هامشه منتخب الكنز، ٢٣٤/٥.

ج ـ وبينما كان الرسول جالساً مع أصحابه قال لهم: «أول من يدخل هذا الباب إمام المتقين، وسيد المسلمين، ويعسوب الدين وخاتم الوصيين». وبعد آونة دخل علي بن أبي طالب، فنهض رسول اللّه وعانقه[1].

د ـ وفي يوم من الأيام، كان الرسول جالساً مع أصحابه، فدخل علي بن أبي طالب، فقال له الرسول أمامهم: «مرحباً بسيد المسلمين وإمام المتقين»[2].

هـ ـ وقال الرسول، مرة لأصحابه: «إن اللّه عهد إليّ عهداً فقلت: بيِّنه لي، فقال اللّه تعالى: اسمع إن علياً راية الهدى، وإمام أوليائي، ونور من أطاعني»[3].

ففي النماذج السابقة، وأمثالها، من النصوص الشرعية، بين الرسول أحكام الإمامة الشرعية التي أجملها القرآن الكريم، وساق نموذجاً لها إمامة ابراهيم، والأئمة الذين كانوا يهدون بأمر اللّه من بعده، فالإمام الشرعي رجل اختاره اللّه سبحانه وتعالى، وأعدّه إعداداً كاملاً بحيث يكون هو الأعلم والأفهم بالدين «بأمرنا» والأقرب للّه ولرسوله، والأتقى،

---

(١) أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٦٩/٩ أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ١٣/١ ابن عساكر ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق، ٢٥٩/٢ ح٤٨٦ - ٤٨٧ ح٧٨٣ ح١٠١٤. الخوارزمي، المناقب، ص ٤٤ الذهبي، الميزان، ص ٦٤.

(٢) أبو نعيم، حلية الأولياء، ٦٦/١ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق، ٤٤٠/٢ ح٩٥٦. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٧٥/٩.

(٣) أبو نعيم، حلية الأولياء ٦٧/١ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦٧/٩ ابن عساكر، ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق ٢٢٩/٢ - ٢٣٠ ح٧٤٢ كتابنا المواجهة مع رسول اللّه وآلهرباب القيادة.

والأصلح، والأفضل من أهل زمانه، والأجدر والأقدر على خلافة رسول اللَّه في أمور الدنيا والدين، ليكون المثل الأعلى المتحرك والمبين المؤتمن على دين اللَّه، فلا يصدر عنه إلا الصواب، وهذه هي مميزات الإمامة الشرعية وصفاتها، وهي التي أمر رسول اللَّه بأن يعلن للناس بأنها متوافرة في الإمام علي وفي الأئمة الكرام من ذريته وذرية النبي.

بمغنى أن الرسول، في زمانه، كان هو الأعلم والأفضل والأنسب ويجب أن يخلفه رجل يتمتع بهذه المزايا.

الرسول يحذر من الإمامة الفاجرة ويرسم صورتها

بعد أن بين رسول اللَّه نموذج الإمامة الشرعية، وبعد أن أعلن أن علياً بن أبي طالب، هو أول الأئمة الشرعيين من بعده ثم يليه أحد عشر إماماً كلهم من ذرية النبي، وأبناء علي وأحفاده بعد ذلك، حذر رسول اللَّه من نموذج الإمامة الفاجرة التي أجملها القرآن، وساق مثلاً لها إمامة فرعون وجنوده وأئمة الضلال الذين عاصروه، وهم زعماء بطون قريش. لقد بين رسول اللَّه بالتصوير الفني البطيء أحكام الإمامة الفاجرة القائمة على الغصب والتغلب والقهر، وحذر، بمختلف وسائل التحذير، من الوقوع بين مخالب مثل هكذا إمامة. وبين الرسول بأن الأمة إذا رفضت إمامها الشرعي علي بن أبي طالب، أو تخلت عنه، ولم تنصره، فإن قيادة الأمة ستصبح مطمعاً لكل الطامعين بالرئاسة وفريسة لمن غلب، وسيصبح الغالب داعية يهدي عملياً إلى النار، تماماً كإمامة فرعون وجنوده وإمامة زعامة بطون قريش قبل هزيمتهم.

فالإمام الفاجر، وفق هذا التصوّر، رجل طموح، مستهتر بالشرعية والمشروعية الإلهية، لا هم له إلا مصالحه، والفوز بالإمارة، حسود، كاره

للترتيبات الإلهية المتعلقة بمنصب الإمامة من بعد النبي، لذلك أعد العدد وهيأ أسباب القوة، وقبض على مقاليد الأمور بالقوة الغاشمة، ومؤهله الوحيد القوة والغلبة، والقدرة على خداع الناس، وتحريف الكلم عن مواضعه.

وفي الوقت الذي يعلن فيه انتماءه للجماعة المسلمة، يبرز عداوته عملياً للَّه ولرسوله، بجمعه لوسائل القوة والتغلب ليخرج الأمة بالقوة من إطار الشرعية والمشروعية الإلهية فيخرب نظامها السياسي الإلهي، ويبتزها أمرها، بعد إمضاء ولي أمرها وإمامها الشرعي الذي اختاره اللَّه ورسوله، ويعطل أحكام الإمامة الشرعية التي وضعها اللَّه ورسوله ويستعيض عن الإحكام الإلهيّة، بآرائه الخاصة واجتهاداته الشخصية. فهذا النموذج من الإمامة هو أشدُّ خطراً على الدين والأمة من إمامة فرعون وجنوده وإمامة أئمة الكفر في مكة.

لهذا صورهم رسول اللَّه بصورتهم الحقيقية البشعة، ووصف واقع حال تلك الإمامة الفاجرة بقوله: «يكون بعدي أئمة، لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس..»[(١)].

وهكذا يكون رسول اللَّه قد بين الإمامتين البرة والفاجرة، وأطلع الناس على حقيقة إمامة ابراهيم وإمامة فرعون.

معنى الإمامة عند أئمة أهل بيت النبوة

لأهل بيت النبوة مكانة دينية خاصة، فهم الذين أذهب اللَّه عنهم الرجس، كما هو ثابت من آية التطهير، وهم كنفس النبي كما هو ثابت من

---

(١) راجع: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الأحاديث ٤٠ وما بعدها.

آية المباهلة، وهم أعدال الكتاب كما هو ثابت من حديث الثقلين المُسلَّم بصحته وتواتره، ولأن اللّه تعالى قد فرض مودتهم كما هو ثابت من آية المودة، ولأن الصلاة عليهم جزأ لا يتجزأ من الصلاة المفروضة على العبادة، ولسبب عملي آخر أنهم عاشوا مع النبي طوال حياته، وورثوا علمه، ما يعني أنهم قد أهلوا للإمامة، فقد سمى رسول اللّه علياً إماماً، وقال عن الحسن إنه إمام، وقال عن الحسين إنّه إمام، ولا يجادل حتى النواصب بصحة أقوال الرسول هذه، إنما جدالهم ينصب على تفريغ كلمة الإمام من معانيها الشرعية طمعاً بتصحيح الواقع الذي فرضته القوة الغاشمة المتغلبة.

وما يعنينا هو أن أئمة أهل بيت النبوة عالجوا معنى الإمامة وبينوه كما تلقوه عن رسول اللّه. قال الإمام علي: «اللهم لا تخلو الأرض من حجة لك على خلقك: ظاهر أو خائف مغمور، لئلا تبطل على الناس حججك أو بيّناتك»[1].

وقال أيضاً: «إنَّ الأئمَّةَ من قريشٍ غُرِسُوا في هذا البطنِ من هاشمٍ لا تَصْلُح على سواهُمْ ولا تصْلُحْ الولاةُ من غيرِهِمْ»[2].

وقال أيضاً: «لا يقاسُ بآلِ محمدٍ من هذه الأُمَّةِ أحدٌ، ولا يسَوَّى بهِمْ من جَرَتْ نعْمَتَهُمْ عليه أبداً، هُمْ أساسُ الدين، وعمادُ اليقينِ، إليهم يفيء الغالي، وبهمْ يُلْحَقُ التالي، ولَهُمْ خَصَائِصُ حقِّ الولايةِ، وفيهمْ الوَصيَّةُ والوراثَةُ...»[3].

---

(١) المجلسي، البحار، ٢٠/٢٣ح ١٧.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨٤/٩

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٣٨/١.

قال الإمام زين العابدين (علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب): «نحن أئمة المسلمين، وحجج اللّٰه على العالمين، وسادة المؤمنين، وقادة الغر المحجلين...»[1].

وقال الإمام زين العابدين أيضاً: «نحن خلفاء الأرض ونحن أولى الناس بالناس..».

وقال أيضاً، في الصحيفة السجادية، «اللهم إنك أيدت دينك في كل أوان بإمام أقمته، علماً لعبادك، ومناراً في بلادك، بعدما وصلت حبله بحبلك، وجعلته الذريعة إلى رضوانك، وافترضت طاعته، وحذرت معصيته، وأمرت بإفشال أمره، والانتهاء عند نهيه، وألا يتقدمه متقدم، ولا يتأخر عنه متأخر...»[2].

قال الإمام الصادق: «لو بقيت الأرض بغير إمام ساعة لساخت» قيل له: كيف ينتفع الناس بالحجة الغائب المستور؟ فقال الصادق: «كما ينتفعون بالشمس إذا سترها السحاب»[3].

وهذا يعني أن أئمة أهل بيت النبوة قد فهموا الإمامة كما بينها رسول اللّٰه على أنها ركن من أركان الدين، لا غنى عنها، وبأن الإمام معين من اللّٰه، ومعلن من رسوله، وأن مهمة الإمام أن يهدي لأمر اللّٰه، فهو قائد الأمة ومرجعها وقدوتها في أمور دينها ودنياها، لأنه الوحيد في زمانه المتصف بالصفات الشرعية للإمامة، والمؤهل الوحيد في زمانه لخلافة النبي في أمور الدين والدنيا.

---

(١) باقر شريف القرشي، الإمام زين العابدين، ص ١٠٨و١٠٩ الصحيفة السجادية، دعاء رقم ٤٦.

(٢) دعاء رقم ٤٦.

(٣) المجلسي، البحار، ٥/٢٣ ح١٠

وأنت تلاحظ أن فهم أهل بيت النبوة يتفق بالكامل مع بيان النبي لأحكام الإمامة الشرعية، ممثلة بإمامة ابراهيم والأنبياء من بعده والتي أجملها القرآن الكريم. فالإمام هو صاحب الكلمة العليا، يقود، ولا يُقاد، ولا يتقدم عليه أحد، ولا يتأخر عنه أحد.

معنى الإمامة عند علماء دولة الخلافة

١- معنى قادة التاريخ الإسلامي

نعني بقادة التاريخ السياسي الإسلامي، وهم قادة دولة الخلافة، الخلفاء المتغلبين الذين قبضوا على مقاليد أمور الدولة الإسلامية من طريق القوة والتغلب والقهر وكثرة الأتباع، مباشرة، أو بعهد من بعضهم إلى بعض، وقد استمر حكم قادة التاريخ من بعيد وفاة النبي حتى سقوط آخر سلاطين بني عثمان، وعرف نظامهم بنظام الخلافة على الرغم من تطبيقاته المختلفة، فأبو بكر خليفة رسول اللّه، والسلطان عبد الحميد خليفة رسول رب العالمين أيضاً.

٢- معنى علماء دولة الخلافة

ونعني بعلماء دولة الخلافة، أو علماء قادة التاريخ السياسي الإسلامي، أولئك العلماء الذين أيدوا دولة الخلفاء، وصححوا ولاية الخلفاء، وسوّغوا أعمالهم، واعتبروا ما صدر عن الخلفاء أو عن بعض أقطابهم، على الأقل، بمثابة سوابق دستورية أو سنن واجبة الاتباع كسنة رسول اللّه تماماً، فولاية العهد مثلاً يعدونها مشروعة، لأن أبا بكر عهد لعمر، ولأن عمر عهد لأصحاب الشورى.. الخ.

٣- معنى الإمامة عند هؤلاء

تعني الإمامة، عند علماء دولة الخلافة، الخلافة، أو الرئاسة العامة للمسلمين في الشؤون الدينية والدنيوية، فالإمام عندهم «أي الخليفة» هو خليفة رسول اللّه، يتمتع بكل حقوقه وصلاحياته، «لو منعوني عقالاً لقاتلتهم عليه» كما يقول الخليفة الأول، وبيده الأموال، والسلطة والنفوذ، والفهم الديني الذي يراه مناسباً هو الذي ينفذ، فيمكنه أن يخترع أموراً لم تكن موجودة ويجعلها سنة واجبة الاتباع، كولاية العهد، ويمكنه أن يخالف سنة الرسول، فالرسول كان يعطى بالسوية، وجاء الخليفة الثاني، وألغى سنة المساواة بالعطاء، وأعطى الناس حسب منازلهم برأيه، وقيل في تسويغ ذلك أن الرسول مجتهد، والخليفة الثاني مجتهد! والخلاصة أن الخليفة عند علماء دولة الخلافة هو الإمام، ولا إمام غير الخليفة فهو صاحب الكلمة العليا، والقول الفصل وهم يسلمون بأنه ليس الأصلح ولا الأفضل ولا الأعلم ولا الأتقى، ولكنه وصل إلى سدة الخلافة بالتغلب والقوة والقهر، وقدم المفضول على الأفضل لمصلحة رآها المسلمون.

٤- ما الدليل على أن الإمام عند علماء الدولة هو الخليفة؟

قال الماوردي والغرافي:

أ ـ «الإمامة» يُعنون بها الخلافة، تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد وثانيهما بعهد الإمام من قبل...

ب ـ ونقلاً عن طائفة، القول: «إن أقل ما تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعونَ على عقدها والدليل الشرعي على ذلك ما فعله «أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وأسيد بن حضير، وبشير بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة

عندما اجتمعوا واختاروا أبا بكر خليفة. والدليل الشرعي الآخر برأيهم أن الخليفة الثاني عمر جعل الشورى في ستة يعقد لأحدهم برضا الخمسة. وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة..

ج ـ وأضاف: «إن انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ما انعقد الإجماع على جوازه، فأبو بكر عهد لعمر، وعمر عهد بها لأهل الشورى».

د ـ وأضاف: «إن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة لأن الإمام أحق بها».

هـ ـ وقال أبو يعلى: «إن الإمامة تثبت بالقهر والغلبة ولا تفتقر إلى العقد». «من غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أم فاجراً، فهو أمير المؤمنين».

و ـ وقال في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم تكون الجمعة مع من غلب، والدليل الشرعي أن عبداللّه بن عمر بن الخطاب صلى بالناس يوم الحرة وقال: «نحن مع من غلب»[(١)].

ز ـ قال الجويني إمام الحرمين: «إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع»[(٢)] وهو يقصد بالإمامة الخلافة.

ح ـ قال ابن العربي، في «شرحه على سنن الترمذي»: «لا يلزم في عقد البيعة للإمام (الخليفة) أن تكون من جميع الأنام، بل يكفي لعقد

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦ وما بعدها. الغراء، الأحكام السلطانية، ص ٧ وما بعدها.

(٢) الأحكام السلطانية ص ٧-٨

ذلك اثنان أو واحد[1].

ط ـ قال القرطبي، في «جامع الأحكام»: «إذا انعقدت الإمامة باتفاق أهل الحل والعقد أو بواحد وجب على الناس كافة متابعته»[2].

ي ـ قال عضد الدين الايجي، في «المواقف في علم الكلام»[3] إن الإمامة [يقصد الخلافة] تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق، وتثبت بيعة أهل الحل والعقد».

وقد قصد الجميع «بالإمامة» الخلافة العامة للرسول، أو الرئاسة العامة للمسلمين في الشؤون الدينية والدنيوية.

والنصوص التي أوردناها، عند علماء الدولة التاريخية، تُعطي تصوراً واضحاً عن معنى الإمامة عندهم، فالخليفة عندهم هو الإمام، وهو الرئيس الأعلى للمسلمين في جميع شؤونهم الدينية والدنيوية، ولمَ لا فهو خليفة الرسول القائم مقامه؟ وهذا الخليفة ليس مميزاً لا في دينه ولا في علمه، ولا في أفضليته، وما يميزه عن سواه هو أنه غالب أو متغلب حمل الناس على اتباعه، أو صار خليفة بعهد من متغلب، ويبقى هذا الخليفة خليفة للنبي، متمتعاً بكافة صلاحياته وحقوقه وشرعية وجوده حتى يظهر غالب جديد، فإذا تغالب الغالب الجديد مع الغالب السابق الذي صار خليفة لأنه غلب، يتفرج الناس، فإذا غلب المتغالب الجديد، يفقد الخليفة السابق شرعية وجوده وكافة حقوقه وصلاحيتها، ويخلي مكانه ليحل محله الغالب الجديد، خليفة للنبي، وأميراً للمؤمنين، وإماماً للمسلمين.. ثم تبدأ

---

(١) الجويني (إمام الحرمين)، الإرشاد والكلام، ص ٤٢٤.

(٢) ابن العربي، الشرح على سنن الترمذي، ٢٢٩/١٣

(٣) القرطبي، جامع الأحكام، ٢٦٩/١ و٢٧٣.

عمليات المفاضلة بين المتغلبين، وهكذا يخرج الدين الحنيف بقرآنه وسنته ومقاصده الشريفة عن مساحة التغالب، ويبقى دوره محصوراً بالزينة، وينكر أولئك العلماء وجود أئمة شرعيين غير الخلفاء.

المصطلحات المرادفة لمصطلح الإمامة

القرآن الكريم هو الذي عرّف العرب بمصطلح الإمامة، وهو الذي قسم الإمامة إلى نوعين، وجاء الرسول الكريم وبين هذا المصطلح بياناً تاماً حتى عُرف للعامة والخاصة معاً. وخلال قيادة النبي للدعوة والدولة معاً مارس مهمة الإمامة والرسالة معاً، ثم وطد الأمر، وأعلن أمام أصحابه وأخبرهم أنّ الإمام من بعده هو علي بن أبي طالب لأنه المؤهل إلهياً للإمامة من بعده، وحرص النبي على إخبارهم بذلك فرادى ومجتمعين، مثلما حرص على أن ينادي الإمام علي أمامهم بهذه الصفة كقوله: «مرحباً بسيد المسلمين وإمام المتقين»، وغني عن البيان بأن الرسول لم يعلن إمامة علي من بعده ويخبر أصحابه بهذه الإمامة من تلقاء نفسه، إنما فعل ذلك بأمر من ربه، لأن اللّٰه سبحانه وتعالى أمر الرسول ووجهه لكافة الأمور الأقل أهمية، فمن باب أولى أن يأمره بهذا الأمر الذي يعد في غاية الخطورة، لأنه قوام مستقبل الدعوة والدولة الإسلامية.

وكما عرّف القرآن الكريم العرب بمصطلح الإمامة، عرفهم بكل المصطلحات الدالة على الإمامة والكاشفة لها، والتي تعدّ من لوازمها ومظاهرها وجاء الرسول فبينها بياناً لا يحتمل التأويل:

١- ولي الأمر، أو الولي مطلقاً، أو المولى

تكررت هذه المصطلحات في القرآن مرات متعددة، وقام رسول اللَّه، صلى اللَّه عليه وآله وسلم، ببيانها للعامة والخاصة، وربط هذا بمستقبل الدعوة والدولة «فعندما نزلت آية الولاية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ...﴾ وقد بين الرسول لأصحابه أن السبب المباشر لنزول هذه الآية هو تصدق علي بخاتمه وهو راكع، ولأن مهمة الرسول أن يبين للناس ما أنزل إليهم من ربهم، فقد بين هذه الآية وأمثالها، وأعلن بأمر من ربه بأن الإمام علي بن أبي طالب «هو وليه في الدنيا والآخرة»[١] وصرح الذهبي بصحته في ذيل المستدرك: وقال الرسول لعلي أمام أصحابه: «أنت ولي كل مؤمن بعدي»[٢] ثم التفت إلى أصحابه وقال لهم: «إنه وليكم بعدي»[٣] ولم يكتف النبي بذلك بل أمرهم بموالاة الإمام علي، وحبب إليهم هذه الموالاة، فقال: «أوصي من آمن بي وصدقني بولاية عليّ بن أبي طالب مَن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى اللَّه ومن أحبه فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحب اللَّه». وقال لهم مرة: «من آمن بي وصدقني فليتولّ علياً بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي، وولايتي ولاية اللَّه»[٤] فأنت تلاحظ أن رسول اللَّه ربط ولاية علي بالإيمان بالنبي وبتصديقه، ولم يكتف الرسول بذلك، إنما حث المسلمين على هذه الموالاة ووعدهم بالجنة

---

(١) عضد الدين الأيجي، المواقف في علم الكلام، ٣٥١/٨ وما بعدها.

(٢) صحيح مسلم ٢٤/٢ المستدرك للحاكم ص ١٩.

(٣) مسند أحمد ٢٥/٥ خصائص أمير المؤمنين للنسائي ص ٦٤.

(٤) صحيح الترمذي ٢٩٦/٥ ح ٣٧٩٦ خصائص أمير المؤمنين للنسائي ص ٩٧.

فقال: «من أحب أن يحيا حياتي ويموت موتتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي،... فليتولّ علياً فإنه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلاله»[1].

فمن يمعن النظر، في هذه النصوص، ويتبيّن اهتمام الرسول المركّز على المعنى لا يبقى لديه أدنى شك بأن الإمام علي بن أبي طالب هو الولي من بعده النبي، أي الإمام أو صاحب الكلمة العليا في المجتمع، فولي الأمر أو الولي مطلقاً يعني الحاكم والأولى، انظر إلى قوله تعالى: ﴿أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[2] ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[3] وقول الرسول لبني عامر بن صعصعة عندما طلبوا الخلافة من بعده مقابل إيمانهم به: «إن الأمر للّه يضعه حيث يشاء» وليس أول على ذلك من أنه عندما أخذوا الخلافة بالقوة والتغلب صار الخليفة المتغلب يعرف بالولي إطلاقاً أو بولي الأمر. «انظر إلى قول أبي بكر: «إني قد وليت عليكم» وقوله عندما استخلف عمر: «إني ما وليت ذا قرابة» وقول عمر: «أنا ولي رسول اللّه وولي أبي بكر وأمرهما إلي وإلى من ولي الأمر»[4] وعمر على فراش الموت لطالما ردد: «لو كان... حياً وليته». وفي زمن الخلفاء الثلاثة كان ينظر للخليفة المتغلب واقعياً على أساس أنه ولى أمر المسلمين أو الولي مطلقاً، ولم يختلف الأمر عندما آلت الأمور إلى الأمويين والعباسيين والعثمانيين،

---

(١) ابن عساكر، ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق ٩٧/٢ ٩١ح٦٠٠ ٥٩٤.

(٢) المصدر نفسه ٩٩/٢ ح٦٠٥ أبو نعيم، حلية الأولياء ٣٤٩/٤ - ٣٥٠.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٧٣ والسجدة، الآية: ٢٤.

(٤) سورة النساء، الآية: ٥٩.

فالخاصة والعامة كانوا يرون أن الولي مطلقاً أو ولي الأمر كناية عن صاحب الكلمة العليا في المجتمع الإسلامي، وهذا كله يؤكد عمق الارتباط بين كلمة أو مصطلح الإمام وبين مصطلح الولاية أو الولي. وجاء تتويج الرسول للإمام علي في غدير خم ليضع النقاط على الحروف[1].

٢- الخليفة

وردت كلمة خليفة، في القرآن بمعنى النيابة عن الغير والقيام مقام هذا الغير كقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً﴾[2] وقول موسى لأخيه هارون: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ﴾[3] فعندما خوطب داود كان هو الحاكم أو صاحب الكلمة العليا، وهارون صار صاحب الكلمة العليا في بني إسرائيل بعد رحيل موسى، وإسلامياً عرف الخليفة بأنه القائم مقام الرسول بعد موته، ولأن مهمة الرسول أن يبيِّن للناس ما أنزل إليهم من ربهم وإحكاماً للأمر من بعده، أعلن الرسول وأخبر الناس: المؤمن منهم والكافر بأن علي بن أبي طالب هو الخليفة من بعده، أي القائم مقام الرسول عند موته، فقال، صلى اللّه عليه وآله وسلم، عن علي بن أبي طالب: «إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا»[4].

---

(١) راجع كنز العمال ٢٤٢/٧ ٢٣٩ح ١٨٧٦٨ و١٨٧٦٩.

(٢) راجع كتابنا النظام السياسي في الإسلام ص ١١- ١٢.

(٣) سورة ص، الآية: ٢٦.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

وبهذا الحديث الذي ربط بين الأخوة والوصاية والخلافة بين الرسول مغزى آيات الخلافة، فالخليفة هو الشخص المؤهل إلهياً لخلافة الرسول والحكم بشريعة إلهية، وإذا استذكرنا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ واستذكرنا قول الرسول لعلي «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» عندئذٍ نقطع بأن الرسول أعطى علياً كافة الصلاحيات المخولة له في قيادة المجتمع باستثناء النبوة، فعلي هو الإمام، وهو الولي، وهو الخليفة، أي صاحب الكلمة العليا في المجتمع، أو بتعبير أدق في هذا المكان «أي الخليفة القائم بالحق والحقيقة مقام النبي بعد موته، وحديث المنزلة من أصح الآثار»[1].

وبعد أن تم غصب الخلافة والإمامة بعد وفاة النبي والاستيلاء عليها بالقوة والتغلب، صار القائم مقام النبي يُعرف بالخليفة، أي صاحب الكلمة العليا في المجتمع، ظاهرياً لأنه خليفة الرسول الذي كان صاحب الكلمة العليا، وواقعياً لأنه الخليفة المتغلب تحت تصرفه الأُموال يستميل بها القلوب وأسباب القوة الأخرى.

مصطلحات أخرى هي:

٣- أمير المؤمنين. ٤- القائد. ٥- سيد المسلمين. ٦- سيد العرب. ٧- الوصي.

وحملاً على المقصود الإلهي من الإمامة أو خلافة الرسول الشرعية

---

(١) هذا الحديث صحيح، صححه أبو جعفر الأسكافي وابن جرير الطبري، كما ذكره السيوطي، في جمع الجوامع، ٣٩٦/٦. وراجع كتابنا نظرية عدالة الصحابة ص ٢٢٤ فتجد التوثيق.

وإقامة للحجة، وقطعاً لدابر التأويل أعلن الرسول وأخبر أصحابه: فرادى ومجتمعين بأن الإمام علي هو أمير المؤمنين، وهو سيد المسلمين، وهو سيد العرب، وهو القائد، وهو راية الهدى، ونور من أطاع اللّه. وهذه الصفات من لوازم الإمامة الشرعية: النموذج الوارد في القرآن الكريم ومظاهرها، وهي إمامة ابراهيم والأئمة من بعده اللذين يهدون بأمر اللّه حتى وصلت الإمامة إلى محمد بن عبد الله(ص)؛ حيث جمع اللّه له الإمامة والرسالة والنبوة وقد وردت هذه الصفات بأحاديث موثوقة أجمع أئمة أهل بيت النبوة على صحتها، ورواها الكثير من علماء دولة الخلافة التاريخية[1].

المصطلحات المرادفة للإمامة وجوه لشخص واحد

من يمعن النظر في منصب الإمامة ومعانيها اللغوية والشرعية وبالمترادفات التي أطلقت على شخص الإمام يتيقن أن هذه المترادفات وجوه لشخص واحد، ومظاهر ولوازم لمنصب واحد، وهو منصب الإمامة، فالإمامة الشرعية، هي رمز الارتباط بين الخلق وأمر اللّه الخالق، والإمام يمثل قمة الوجود علماً وإحاطة وتقوى، وفضلاً، وصلاحاً، وهو النموذج المتحرك الحي للإنسان المعتصم باللّه، وهو المرجع الوحيد الذي لا يعلو فوقه مرجع، وهو المؤهل إلهياً لقيادة الأمة المسلمة بل لقيادة العالم على هدى من أمر اللّه، فلا يوجد في زمانه من هو أفضل منه ولا أعلم ولا أصلح، ولا أقدر، فما من سؤال إلا ويملك الجواب الصحيح عليه، لأن من مهام الإمام أن يبين الدين، أو أمر اللّه للعالم كله فضلاً عن الأمة الإسلامية.

---

(١) صحيح مسلم، ٣٦٠/٢ صحيح البخاري، ١٢٩/٥. وكتابنا نظرية عدالة الصحابة ص ٢٢٥.

ومن هنا فإن الإمام بالضرورة محصن «أو مُطعَّم» ضد الخطأ والزلل، وبما أن هذا الإمام سيحل محل الرسول ويقوم مقامه عند موت الرسول، فهو بالبداهة والضرورة خليفة الرسول القائم مقامه في أمور الدين والدنيا معاً، وحيث أن الإمام الشرعي له ولاية على نسق ولاية اللّه ورسوله فهو الأولى بالمؤمنين من أنفسهم أو هو وليهم، أو ولي أمرهم جميعاً وولي كل واحد وواحدة منهم، أي أنه الأولى بهم من غيره، فهو يلي أمورهم، ويتصرف بشؤونهم.

والإمام الشرعي بالضرورة هو سيد المسلمين، وقائدهم، الأعلى، وراية هداهم، وموالاته هي موالاة للّه ولرسوله، ورمز لاتباع المسلمين لأمر اللّه، ولأنه وصي الرسول فهو كنفس الرسول استناداً لآية المباهلة ولقول الرسول لبني هيلعة: «لأرسلن عليكم رجلاً كنفسي»، وقول الرسول لأبي بكر عندما أخذ منه سورة براءة وكلَّف الإمام علي بتبليغها مبرراً ذلك بأنه لا يؤدي عن الرسول إلا الرسول نفسه أو الإمام علي، وهكذا بنى الإسلام جسور الثقة بين الإمام وبين المؤمنين، ويحكم كافة الأحكام المتعلقة بمنصب الإمامة، ويسد أمام طلاب الزعامة أبواب الفتنة والتأويل ويوطّد للإمام في الأرض[1].

أما الخليفة الذي استولى على صلاحيات الإمام ومنصب الخلافة

---

(١) راجع، على سبيل المثال، الفصل الثالث من الباب الرابع من كتابنا «المواجهة مع رسول اللّه وآله» فتجد التوثيق التام لهذه الأحاديث عند علماء دولة الخلافة، وراجع تاريخ دمشق لابن عساكر، ٢٦٨/٢ ٢٥٦ح ٧٩٥ ٧٧٩ وكنز الأعمال ١٥٧/١٥. وشرح النهج ١٧٠/٩ والمناقب للخوارزمي ص ٤٤ ومناقب علي لابن المغازلي الشافعي ص ٧٣ وراجع كتابنا «نظرية عدالة الصحابة»، باب القيادة السياسية.

بالقوة والتغلب والقهر فلا حظٌ له من الشرعية وهو مجرد واقع مفروض، غير معتبر ومعدوم شرعياً. وإمامة هذا المتغلب وخلافته تدخل في زمـرة إمامة فرعون وجنوده وإمامة زعامة بطون قريش. وهي إمامة قائمة أصـلاً على الغصب والتغلب والقهر والخروج على أمر اللّه، واستبعاد الكفـاءات الشرعية.

الإمامة والنَّفس البشريَّة

د. سعيد يعقوب

المفهوم الحقيقي للإمامة

هناك قطاع واسع من المسلمين يعدّ الإمامة فرعاً من فروع الدِّين، وهناك قطاع آخر، أقلّ عدداً، يعدُّها أصلاً من أصول الدِّين يُكمِّل مفهوم النُّبوَّة.

وبالرُّجوع إلى المعاجم، نجد أن الجذر اللغوي للإمامة هو «أمَّ»، والإمام هو الذي يُقتدى به، وجاءت كلمة الإمام بمعنى الكتاب، وبمعنى الطريق الواضح، وجاءت بمعنى الدَّليل، ويُؤَمُّ فلان أي يُقصد. وفي محيط المحيط: الإمام هو قيِّم الأمر والمصلح له. وحين نقرأ قول الإمام علي عليه السلام: «إنما مثلي بينكم كمثل السراج في الظلمة يستضيء به من وَلَجَها»[1] نجد أن الاكتفاء بالأصل اللغوي للكلمة لا يكفي ولا يفي بالغرض، لذا لا بدَّ من الاهتمام بمفهوم الإمامة كما هو متأصِّل في عمق النفس البشرية، ومن حيث أن هذا المفهوم أصبح شأناً اجتماعياً.. إذ إن للإمامة مفهوماً تترتَّب عليه نتائج أكثر شمولية وأشد تعقيداً من جملة القضايا والمناصب الإدارية والسياسية والاجتماعية.

---

(١) نهج البلاغة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١ ص ٣٨٥.

لقد وصف الإمام علي عليه السلام أهل البيت بأنهم «أبواب الحكم وضياء الأمر»[1] وهناك عدّة مواضع، في القرآن الكريم، وفي السنة الشريفة، تربط بين أهل بيت النبوّة وبين الضِّياء والنور، ما يفهم منه أن الابتعاد عنهم وتركهم هو دخول في الظلمة والتمسك بهم هو انفتاح على النور..

فإن كان هذا هو المفهوم الحقيقي للإمامة، فهل يعني ذلك أنها لا تشمل القيادة بالمعنَيَيْن السياسي والاجتماعي للكلمة؟ بالعكس فإن مفهوم الإمامة يشمل، أولاً، البعد الشمولي الذي يحقّق متطلبات النفس البشرية، ويشمل، ثانياً، البعد القيادي الدنيوي، على أن هذا لا يزيد الإمامة شرفاً ولا ينقصها عزاً، وقد قال الإمام علي عليه السلام: اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان ولا التماساً لشيء من فضول الحُكّام»[2].

وقال الإمام، أيضاً، معبّراً عن المعنى الشمولي للإمامة: «أيُّها النّاس، إني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم، وأديت إليكم ما أدّت الأوصياء إلى من بعدهم»[3].

دور الإمام في حياة الناس

يتحدّث علماء الآثار والأنتروبولوجي عن وجود دائم لرموز عباديّة عند مختلف الأمم، ومنذ القدم، بحيث يصعب فصل الدين، أو الأساليب التي تعبّر عن العبادات، عن مسيرة البشرية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

فالتديُّن، بمعنى ركون الإنسان إلى اعتقاد من نـوع مـا، فكـراً مـن جهة وتعلُّقاً عاطفياً من جهة أخـرى، يتنـاغم مـع الإنـسان ويتوافـق مـع نفسيته وفطرته التي فُطر عليها.. فليس هناك إنسان غير محتاج إلى ديـن ما أو معتقدات معيَّنة[1].

طبعـاً، هــذا مــن أســاس الفطــرة، وقبــل أن تتــدخل مجموعــة الاحتياجات الغريزية والللذات الجسدية، فتحجب هذه الفطرة مـع مـرور الأزمنة والأجيال عند بعض الناس. لأن أغلب آمال الناس وميـولهم تنبـع من عالم ما وراء الطبيعة حسب تعبير وليم جيمس.

حين نقرأ الآية القرآنية الكريمة، حين يقول تعالى في إبـراهيمعليه السلام ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ وحين نرى أن الآلوسي حمل «العهد»، في هذه الآية، على الإمامة وجعلها شاملة للنبوّة والخلافة، وهذا رأي كثير من المفسرين، نستخلص أن إبراهيم حاز هذه المرتبة كما حازها محمدصلى الله عليه وآله أيضاً بأحقيته بـإبراهيم: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَـٰذَا ٱلنَّبِىُّ ﴾ كما حازها عليعليه السلام أيـضاً فـي حديث المنزلة: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، وفي حـديث «مـن كنت مـولاه فهـذا علـي مـولاه، اللهـم وال مـن والاه.. الـخ». وقـد أدى الرسولصلى الله عليه وآله الأمانة كاملة، حين قام بإبلاغ المسلمين عن أئمـتهم رحمـة بهم، وبذا فإن قلوب المسلمين تلتفت إلى الإمام الجـامع لخـصال النبـوّة والخلافة والإمامة والذي تلجأ إليه النفس بالفطرة كما ذكرنا.

إن الدور الذي يقوم به الإمـام فـي حيـاة النـاس هـو دور إنــساني

---

(١) راجع أريك فروم.

شامل، باعتبار الوشائج التي تربطه بالأنبياء بعامة، ولهذا الدور جدلية دائمة مستمرة في ما بين النفس البشرية وبين تعلقها وأملها، فهي بطبيعتها ميَّالة نحو السعادة غير راغبة بالشقاء[1] وهي باحثة لا محالة عن هدف وباحثة أيضاً عن مرشد إلى هذا الهدف.

وإن هذه النقطة نجدها في أدبيات الإنسان منذ أقدم عصوره حتى عصور الكتابة، أدبياته التي تعبر عن مشاعره وتأملاته. والواقع أن الهدف الإنساني متعلق بالمثال فإن حظي بمرشد تحسّسَ لذةً وإن لم يعثر عليه شعر بالضيق والخواء.

ولننظر إلى هذه الفقرة من «ملحمة جلجامش» التي تجمع تصوُّرات البشر ما بين الألف الرابع والألف الثاني قبل الميلاد في بلاد ما بين النهرين. وهذا المقطع هو:

«هو الذي رأى كل شيء فغنّي بذكره يا بلادي، وهو الذي عرف جميع الأشياء وأفاد من عبرها، وهو الحكيم العارف بكل شيء، لقد أبصر الأسرار وكشف عن الخفايا المكتومة وجاء بأنباء ما قبل الطوفان»[2].

هذا المقطع يكشف عن حقيقة تطلُّع النفس وبحثها عن الإمام، فالذي يتمتع بهذه القدرات هو الذي يتعلَّق به النَّاس ويستضيؤون بنور معارفه ويسيرون مطمئنِّين باتباع خطاه..

هكذا إذن تنظر البشرية إلى أئمتها منذ أقدم العصور وحتى يرث اللّه

---

(١) راجع كتابنا: «علم النفس والطب النفسي عند العرب»، دمشق: دار الجليل، ١٩٩١ والطبعة الانجليزية للكتاب ١٩٨٤ أمريكا و١٩٨٩ بومباي.

(٢) د. فاضل عبد الواحد علي، من ألواح سومر إلى التوراة، بغداد، ط١، ١٩٨٩ ص ١٣٠.

الأرض ومن عليها. أما من لا يرى كل شيء، ولا يعرف جميع الأمور، وليس بحكيم عارف، ولا يتمتع بحاسة تجعله يبصر ما وراء الظواهر بحيث يمكنه أن يبلغ الأسرار، ويكشف عن الخفايا المكتومة، ويعي ما حدث للأمم السابقة، مَن لا يملك ذلك لا يشكل غاية التطلُّع الإنساني حتى لو كان يتمتَّع بأهلية القيادة السياسية والاجتماعية، وحتى لو كان على المستوى الشخصي نظيف الكف واللسان والعقل والروح. أعني حتى لو كان راشداً فإنه سيفتح المجال لوصول خليفة غير راشد ليتسلَّم قيادة الناس.

فالناس، في أعماقها، لا تريد قائداً يملأ جانباً اجتماعياً محدَّداً، أو جانباً اقتصادياً أو سياسياً، فهذه الجوانب يمكن أن تتوافر في أشخاص أفذاذ، لكن ليس لهذه الجوانب من قدسيَّة، كما، وهذا مهم، ليس لها ثبات يحرص الإنسان والمجتمع عليه، بل هي شؤون إدارية، إن صح هذا التعبير، تعتني بشؤون الإنسان في ما يخصُّ حياته ومعاشه وأموره اليومية. وهذه الشؤون توكل إلى زعماء يصلون إلى الزعامة بغير طريق بحسب الأنظمة المرعية الإجراء، وهؤلاء من حق الناس محاسبتهم وتغييرهم إن لزم الأمر. وإن استشهدنا بتاريخنا الإسلامي، فحين تسلَّم أبو بكر الخلافة صرَّح محقّاً: «إنِّي وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أخطأت فقوِّموني» الخ..

قلت: هؤلاء الزعماء والقادة والخلفاء يمرُّون في تاريخ الأمم، منهم الصالح والمخلص، ومنهم من هو دون ذلك، في جميع الأزمنة والبلدان، وهم في الأحوال جميعها لا يعبِّرون عن الحقيقة الإنسانية متمثلة بتعلق النفس بالكامل والمقدس الذي إن وجد لا يمكن أن يحل محله أحد، ولا يلغي حضوره زمن ولا جغرافيا..

تجلّي الإمامة في الإمام علي عليه السلام

وبمطالعة الأدبيَّات الدِّينية القديمة، ومتابعة نمو المشهد الديني في مسيرة البشرية، نرى تراكم التصوُّرات البشرية بخصوص الرَّمز المقدس الديني ونتأكد من ذلك.. وهنا ننتقل إلى قول مهم للإمام علي عليه السلام وهو يعبر عن تجلِّي الإمامة فيه بحيث تصبح الخلافة، أو أي منصب دنيوي، دون مكانته: «واللَّه لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت».

ولست هنا بصدد الحديث عن تعارض ذلك مع علم الغيب الذي اختصَّ اللَّه نفسه به، إذ لا تعارض هنا. وللحديث مجال آخر، لكن أوردت هذا النص لمقارنته مع النص البابلي سالف الذِّكر الذي يعبِّر الإنسان به عن أنموذجه الأمثل الذي ينبغي للنَّاس أن تتغنَّى به، لأنه حظي بما لا يحظى به شخصٌ عادي، فهو عارف بما مضى وبما سيأتي، وهذه رتبة وليست برتبة زعيم أو قائد أو رئيس، وإنما هي رتبة النبوّة أو الإمامة، رتبة فيها قداسة تدافع عنها الأُمَّة بدافع إيماني بها، مستسلمة بشكل من الأشكال يختلف حسب الأمة والزمان لحقيقة أنها خاصية غيبية، لذلك فإن الشخصية التي تتمتع بهذه الخصائص تؤدِّي في حياة الناس والمجتمعات دوراً يترك أثراً بالغاً في الوجدان الشعبي الجمعي، وتصعب إزالة هذا الأثر مهما تطاول عليه الزمن.. وعادة فإن الإمام الذي تمتَّع بهذه الخصال يكون في حياته قد قام بالاعتناء بتربية النفس البشرية وتهذيبها وبناء الإنسان وفق منهج متشابه إلى حد كبير في جميع هذه الشخصيات.

الإمامة في الإسلام

لقد شكَّل الإسلام الدِّين الإلهي الأعمّ الأشمل بما استوعبه من شرائع سماوية سابقة، وبما أفاض به اللَّه على الناس من رحمته، حين بعث محمَّداً، وما قام به محمد من إعداد شخصيَّة الإمام عليعليه السلام فقد أرسل اللَّه محمداً رحمة ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ وتجسَّد نور امتداد هذه الرحمة في علي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، «أنت وأنا أبوا هذه الأمَّة». وتأسيساً على ما قدَّمنا من فهم للنبوة والإمامة وعالميتهما وعدم حصرهما في زمن أو أمة أو عصر، نرى كيف كان خطاب الإمام علي موجَّهاً نحو تربية الإنسان ليصبح صافي السريرة متفهماً لفطرته، غير عابئ بهموم الحياة وشجونها، غير خاضع لغرائزه ورغباته.. وكان الإمام عليعليه السلام وكذلك الأئمة جميعهمعليهم السلام من بعده، ينقلون إلى الناس ما ينفعهم ويربيهم من توجيهات بعدة طرق:

الطريقة الأولى: تتجلَّى في ممارساته لشؤون الحياة. وإذا أردنا أن نتعرف إلى ممارسة الإمام عليعليه السلام لشؤون الحياة الخاصة به، يمكن الرجوع إلى كتب السير والتواريخ.

الطريقة الثانية: تتجلى في أنه يتمثَّل كل ما يتبناه من قيم، لذلك كان إسلاماً متحركاً، وكان قرآناً يمشي بين الناس، أي طريقه القدوة والمثال.

الطريقة الثالثة: في كلامه المباشر مع الناس، أي في خطبه وأقواله، وهي التي سنبحثها في هذا المقال...

إن من يتمعَّن في كلام الإمامعليه السلاموخطبه التي وصلتنا سيجد إشارات كثيرة إلى ضرورة أن يتذكر الإنسان، دائماً، نهايته التي ستأتيه

حتماً واليوم الآخر والحساب، وسيلمس القارى مقدار حبٍّ الإمام علي للإنسان وخوفه عليه من الخاتمة. حبه للإنسان أياً كان فهو «إمّا أخ لك في الدّين أو نظير لك في الخلق» كما قال عليه السلام

خذ مثلاً هذه الفقرة من إحدى خطبه[1].

«واعلموا عبادَ اللَّه أنكم وما أنتم فيه من هذه الدنيا على سبيل من قد مضى قبلكم، فمن كان أطول منكم أعماراً وأعمر دياراً وأبعد آثاراً، أصبحت أصواتهم هامدة ورياحهم راكدة وأجسادهم بالية وديارهم خالية وآثارهم عافية، فاستبدلوا بالقصور المشيَّدة والنمارق الممهَّدة الصُّخور والأحجار المسندة والقبور اللاطئة الملحدة».

ففي هذا لفت الأنظار الأحياء إلى من سبقهم في إعمار الأرض، ثم رحل عنها كأن لم يكن ولم يبق إلاَّ عمله..

وكلام الإمام ليس مواعظ فقط، بل إنَّ الحركة التي تؤدِّيها هذه الكلمات تظهر فيها روح الرسالة التي تعمل على بناء الإنسان وتحثه على صياغة نفسية غير قلقة تعرف ما تريد فتبحث عنه وتعرف ما لا تريد فتتركه... وإن هذا الكلام لم يقتصر على إنسان قاله لآخرين وقد مضى ومضوا فلا جدوى منه بعد ذلك، بل هو كلام سرى في نسغ الحياة البشرية إلى يوم الدين.. وهذه إحدى خصائص الإمام علي عليه السلام والأئمة جميعهم عليهم السلام فهم كما ذكرنا لا يمارسون دوراً قيادياً كدور أي قيادي أو زعيم في التاريخ الإنساني، بل إنهم موكلون بمنصب إلهي لا يبطل عمله ولا يزول أثره، مهمته إظهار نور اللَّه الذي تعمل شياطين الإنس والجن

---

(١) النهج، م.س، ص ٤٧٠ و ٤٧١.

على إخفائه، واللّه متمٌ نوره ولو كره الكافرون..

أنظر إلى هذه الكلمات من الخطبة السابقة نفسها: «وكأنّ قد صرتم إلى ما صاروا إليه، وارتهنكم ذلك المضجع، وضمَّكم ذلك المستودع، فكيف بكم لو تناهت الأمور وبعثرت القبور، هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت ورُدُّوا إلى اللّه مولاهم الحق وضلّ عنهم ما كانوا يفترون».

فكأني بالإمام الشفوق الرحيم على أهل الأرض جميعاً يحذرهم من يوم يقدمون فيه على ربِّهم وهم ظالمو أنفسهم، وقد كان بوسعهم ألاّ يكونوا كذلك..

صحيح أن كلماته عليه السلام لا تخرج ولا تحيد عن كلام اللّه والرسول صلى الله عليه وآله في أن الإنسان كادح إلى ربه كدحاً فملاقيه، فعليه أن يتجهز إلى هذا اللِّقاء بالتَّقوى وسلامة القلب «إلاّ من أتى اللّه بقلب سليم»، وسنجد في أقوال الإمام وأعماله جميعها، وكل صغيرة وكبيرة من حياته، تمثيلاً مباشراً للحقيقة التي أكدنا عليها وأشرنا إليها، الأمر الذي يجعل منه ذلك المصداق الواقعي لحقيقة المثال الذي تصبو إليه النفس الإنسانية عامة..

قد يقول قائل: إن الإمام لم يبتدع هذه الحقيقة ولم يخترعها من خلال صياغة خطاب يحمل الجنس البشري على النظر إلى مصيره.. فأقول: نعم هذا صحيح، فقد كان علي انعكاساً للحقيقة المحمَّدية التي ختم اللّه بها رسالاته إلى الناس، وقد قال علي نفسه: «علم علمه اللّه نبيّه فعلّمنيه»[1] فهذا علم من عند اللّه وما عند اللّه لا ينفد...

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وإن المعارف التي يحملها الأئمة ويحاولون نقلها للناس لا تنتقل بهذه البساطة، وقد قال الإمام عليه السلام «إن أمرنا صعب مستصعب لا يحمله إلا عبد مؤمن امتحن اللَّه قلبه للإيمان ولا يعي حديثنا إلا صدور أمينة وأحلام رزينة»[1].

ويصف الإمام الناس الذين يتعلَّقون بالآخرة التي هي «خير وأبقى»، كما هي «خير لمن أتقى» فيقول: «كانوا قوماً من أهل الدنيا وليسوا من أهلها فكانوا كمن ليس منها، عملوا فيها بما يبصرون وبادروا فيها ما يحذرون، تقلب أبدانهم بين ظهراني أهل الآخرة»[2].

إن من يقرأ نهج الإمام علي، ولندع جانباً ما فيه من بلاغة، فإنه سيشعر بنور الوحي وإيقاع الغيب، ويدور في فلك إنساني يحيط بأطراف الكون ويحث النفس البشرية على أن تقفز فوق همومها وتتطلع إلى ما هو أبعد... إلى ضرورة رفع الظلم تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا**﴾ انظر باللَّه عليك إلى قول قاله الإمام نبع من أعماقه، فدخل أعماق كل نفس حتى عودة النفوس إلى باريها، يقول: «واللَّه لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي اللَّه في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلت»[3].

إن ما قاله الإمام وما فعله يجعل من الزهد طبعاً أصيلاً في النفس،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٨ و٤٦٩.

وليس هدفاً يسعى للوصول إليه، قارن إن شئت هذا النوع من الزهد مع زهد المتصوّفة، على الأقل في أقوالهم، لتجد أن كلاً منهم من معينه مقتبس[1] وليس الزهد أن تمتنع عن لذائذ الدنيا، بل هو عدم جعل الدُّنيا همًّا يلهي الإنسان عن الاقتناع بأن روحه يمكن أن تسمو وتعلو، بدليل وجود المثال فوق سطح الأرض.

هذه الأقوال جميعها التي ذكرناها للإمام علي، وكان بالإمكان، لولا خشية الإطالة، أن نذكر من أقوال الأئمة الآخرينعليهم السلام وأعمالهم الشيء الكثير المشابه، هذا كله من أجل أن نوضح ماهية الإمامة وكيف تسعى من أجل سلامة الإنسان وسعادته وأنها امتداد لكلام اللّه سبحانه، كما أنها استمرار للحفاظ على النبوّة ودوام اتصال الناس بخالقهم، لأنه لا يُقبل عقلاً أن اللّه أنهى صلته بخليفته في الأرض بمجرد انتقال الرسولصلى الله عليه وآله إلى جوار ربه... وأن هذه الصلة قد اقتصرت على وجود القرآن الكريم بين أيدي الناس لأنه كتاب فيه محكم ومتشابه، وأنه كتاب «لا يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم» وأنه «حمّال أوجه»...

الإمامة أصل من أصول الدِّين

ومن هذا نستنتج أن الإمامة أصل من أصول الدين، ولا يمكن أن تكون مجرّد فرع من الفروع، وأن الدور الذي يؤدّيه الإمام في حياة الناس دور يقوم على بناء إنسان متمسّك بحبل متين من المعرفة، متوازن نفسياً، جعل قلبه مع اللّه، فهداه اللّه إلى التطلع نحو مثال، هذا

---

(١) راجع مقالنا، «العلويون الأربعة والتصوف»، المنهاج، العدد ١٨.

المثال تاقت إليه النفس الإنسانية منذ فجر التاريخ وحتى يصبح الإنسان تاريخاً..

وبما أن الإمام هو المثال الذي فطرت النفس على الشوق إليه فهو موجود في كل خلية من خلايا الإنسان، فلا حاجة للسؤال أين هو الإمام إذن؟

نظريَّة الإمامة والمُشْكل المعرفي

د. علي التميمي

الرؤية المعارضة لنظريَّة الإمامة

تمثلت الرؤية المعارضة لنظرية الإمامة، في القرن الخامس الهجري، في اتجاه معرفي ومشكل ثقافي، عبر عنهما الشَّاعر أبو العلاء المعري حين قال:

فزعم النَّاس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء

فكذب الزَّعم لا إمام سوى العقـ ل مشيراً في صبحه والمساء[1]

وهذه ليست المعارضة الوحيدة التي صدرت عن أبي العلاء المعري، وإنما له غيرها من المعاكسات، لعل أشهرها تلك التي تتخذ من أذان المؤذِّن في المنارة والمسجد الإسلامي ودقَّات الناقوس في الكنيسة النصرانية موضعاً لشكِّه في الصحيح منهما، والذي يعرف حالة الشك التي كان عليها أبو العلاء المعري، ويعرف اتجاهه الفلسفي، لا يستغرب ولا يدهش وهو يطالع رأيه هذا في الإمامة، إنّما الحديث يأخذ درجة من الجد عندما نجد كاتباً ومفكِّراً معاصراً مثل الدكتور زكي نجيب محمود وهو يتخذ من أمثولة أبي العلاء المعري الشعرية مدخلاً للحديث عن

---

(١) في تحديث الثقافة العربية، د. زكي نجيب محمود، ط١ دار الشروق، ص ٣٣٠.

الإمامة والعصمة ونظريتهما، متسائلاً، وهو في باب الحديث عن تحديث الثقافة العربية: هل أن نظرية الإمامة لا تفرز إلاَّ الكتيبة الخرساء؟ وهل أنّ المتحدث الوحيد فيها هو الإمام المعصوم؟ يقول د. زكي نجيب محمود عن ذلك ما يأتي:

«لكن هنالك مذاهب إسلامية تنبني على أساس نظرية خاصة في الإمامة، لا سيما عندما يكون الحديث منصبًّاً على ما تزعمه تلك المذاهب من إمام منتظر يظهر بعد اختفاء، فيظهر الحق على يديه، وأيّاً ما كان الأمر بالنسبة إلى ذلك الإمام المنتظر، فقد اكتسبت فكرة الإمامة قوتها منذ صدر الإسلام؛ وذلك حين نشأ السؤال عمن يكون له الحق في تفسير ما استعصى على الناس تفسيره من آيات الكتاب الكريم، ولم يكن ثمة موضوع لسؤال كهذا أيام الرسول عليه الصلاة والسلام، لأنه كان المرجع الفاصل في ذلك، ولكن ماذا بعد موت الرسولﷺ. قال قائلون: إنه كما نزل القرآن الكريم وحياً على النبي عليه الصلاة والسلام، فلا مفر من أن ينزل تفسيره وحياً كذلك، لأن التفسير إذا ترك للاجتهاد، فقد تتعدَّد اتجاهاته، وبهذا التعدُّد تكثر صور الإسلام بين المسلمين، لكن من ذا الذي يتلقَّى الوحي بالتفسير كلما استعصى أمر بين المسلمين؟ هنا كان الجواب عند هؤلاء: «إنَّ من ينزل عليه مثل هذا الوحي لا بد من أن يكون إماماً معصوماً، ولمثل هذا الإمام الملهم بوحي من اللَّه سبحانه وتعالى، تكون أحقية الخلافة وأحقية الحكم».

ثم يستطرد الدكتور زكي نجيب محمود قائلاً:

«تلك إذن نقطة أولى ممَّا سوف يراه القارى وارداً في بيتي المعري. وأما النقطة الثانية فخاصة بجمهور الناس، فإذا سأل سائل: أنسلب

المؤمنين جميعاً إلاّ واحداً من حق الاجتهاد في فهم آيات الكتاب الكريم، مهما أوتوا من العلم؟ فيبدو أن الإجابة عن هذا السؤال: إن ثمة رجلاً واحداً ينطق بالحق عن وحي يوحى إليه، وأما سائر الناس فيجب عليهم الصمت اكتفاءً بما يقال لهم من الإمام.

ومن هنا أشار أبو العلاء المعري في بيته بقوله: «الكتيبة الخرساء»، فهنالك قائد واحد هو الناطق، وأما ما عداه من عباد اللّه فجمهور أخرس؟».

ولم يكتف الدكتور نجيب محمود بهذا الاستعراض المنكر لأمر الإمامة، ولكنه حشر معها نقطة أخرى؛ إذ قال:

«وأما النقطة الثالثة فهي عن العقل؛ إذ يقيم أبو العلاء مقابلة بين الإمام من جهة والعقل من جهة أخرى، فلأيّهما يلقي الإنسان بزمامه»[1].

والذي يقرأ تلك الفقرات السابقة يظن أن الدكتور زكي نجيب محمود يضع رأيه إلى جانب رأي أبي العلاء المعري، واهتمامه بوضع المقابلة بين العقل والإمام فاصلاً بينهما في التقديم والشرح، ما يوهم بأن الدكتور محمود قد استقر عنده هذا الرأي، والأمر ليس كذلك؟... إذ لو استمر القارى في قراءة البحث نفسه، للاحظ أن د. محمود يتجه، في آخره، بالضبط إلى مناقشة مسألة الجمهور وقضية التعليم والمواهب، ضارباً أمثلة بالقصور الذاتي، مستفيداً من نظرية نيوتن في حركة الأجسام المادية، منتهياً إلى أن أهمية المعرفة والتعليم تكمن في فرز الموهبة، وأن صاحب الموهبة هو الذي يستحق العناية الخاصة، وهو الذي يؤدّي إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢٨ و٣٢٩.

إحداث التغيير في المجتمع، أو في الكتلة البشرية، مبيِّناً أنـه لا اعتـراض على تمتع بعض النَّاسِ بالمواهب الخاصة الممنوحة من قبل اللّـه تعـالى وبالتالي فهو يرد على ما ذهب إليه أبو العلاء المعـري فـي شـأن تـسمية الكتيبة الخرساء، مدَّعياً أنَّها مجموعة من النـاس الخـرس الـذي جمَّـدوا العقل وراحوا ينتظرون إيماءة الإمام فقط في كل شيء، وهـم فـي حالـة الكسل والاسترخاء. بهذه الصورة شوَّه أبو العلاء كتلة الجمهور المنتظمـة التي عرفت حدود العقل، وفهمت دور الدين، ومن يستطيع أن يوزع ذلك الدور السماوي الذي نظمه الدين والذي أريد له تفجيـر طاقـة الجمهـور من الناس، وحسناً فعل الدكتور زكـي محمـود، وإن لـم يكـن اسـتطراده الفكري واضحاً للوهلة الأولى، فالذي يقرأ تلك المقاطع التي نقلناها يظن أنَّه يضم صوته إلى صوت أبي العلاء، وهو ليس كذلك كمـا قلـت قبـل قليل، إذ إنه يقول:

«إذن فالكتيبة الخرساء» التي أشار إليها أبو العلاء، وإن تكن خرساء في مجموعها، إلا أن منها هي قد يخرج فرد «نـاطق»، وإنَّ مـا ينطـق بـه ليزداد ارتفاعاً في الصوت وانتشاراً فـي الأرجـاء حتـى يبلـغ مـن النـاس مبلغه، فيأخذ الجمهور عندئذ في التحوُّل عن قديم نحو جديد، علـى أن الينبوع الدفَّاق الذي استقى منه ذلك الابن الناطق من أبناء الكتيبة الخرساء إنما هو تلك الكتيبة الخرساء نفسها، والفرق بينها: هي في خرسـها وبـين ابنها الموهوب الذي ارتفع صوته، هو الفرق بين مـن يكـتم الألـم ومـن يبوح، أو بين من يخفي آماله ومن يفصح عنها ويعلنها؟ وكأنه هـو نفـسه الفرق بين كتاب في جماعة أمية لا تقرأ المسطور على صـفحاته؟ فيظـل ذلك المسطور رموزاً مكتومة الصوت، حتى يقـيِّض اللّـه لتلـك الأصـول

نفسها ابناً من أبنائها؟ فيقرأ لهم كتاباً بصوت مسموع»[1].

وبمقدار ما أظهر الدكتور زكي محمود من استنتاج جيِّد وذكي، فإن الحديث وما ترتَّب عليه من تشعُّبات ترك في ذهن القارى صورة سلبية عن دور الإمام وعن المقابلة بينه وبين العقل، لا سيما ونحن في وسط إسلامي ارتبكت رؤاه إلى هذا الموضوع الحسَّاس والمهم في حياتنا الثقافية، فلعوامل ومداخلات كثيرة هُجرت هذه الرؤيا العميقة إلى نظرية الإمامة، وأريد لها أن تتنحَّى عن حياتنا، وعبادتنا وثقافتنا الخاصة، ويبدو لي أن التعامل غير المكترث بأهمية هذه النظرية وخطورتها هو الذي أضعف مولدات القوة والتماسك والتطور في حياتنا الثقافية ومركزيتها بين الثقافات الأخرى، لأنه مهما سادت من أجواء الفوضى واضطراب النظريات، وتصاعدت أصوات الداعين إلى خصوصياتهم، فليس أمام المجتمع البشري في النهاية إلاّ الوصول إلى شواطئ هذه النظرية والارتواء من ينبوعها الدافق، نقول هذا لا من باب المبالغة والتحزب لرأي، وإنما من باب الحرص الشديد على مستقبل المنظومة البشرية وقراءة أفق المستقبل وحيثية المسير وطبيعة الفطرة البشرية.

وإذا كانت معارضة أبي العلاء المعري لنظرية الإمامة قد جاءت في القرن الخامس الهجري، فإنها لم تكن الأولى على كل حال، فالمعارضة التي ظهرت قبل ذلك واضحة ومعروفة في أسبابها وعواملها والظروف التي أحاطت بها والنتائج التي وصلت إليها وأوصلت الأمَّة معها؟ ولم تكن الأخيرة كذلك، فقد نسبت إلى نظرية الإمامة في العصر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٤ و٣٣٥.

الحديث أقوال أقل ما يقال عنها: إنَّها لم تكن موضوعية ولم تأتِ بجديد، فقد أراد بعضهم أن يقول: إنها تؤدِّي إلى إقرار وراثة الحكم وإن نظرية وراثة الحكم هي نظرية فارسية؟! كأن الفرس هم الوحيدون الذين مارسوا وراثة الرئاسة في نظام الدولة القديم، وهذه مدوّنات التاريخ القديم والوسيط والحديث جميعها تروي لنا انتشار هذه الظاهرة في أغلب أنظمة العالم. ثم لماذا نذهب بعيداً، ألم تكن الدولة الأموية التي اغتالت نظرية الإمامة والدولة العباسية من أقرب الأمثلة على الدُّول التي قامت على قاعدة الوراثة في الحكم، بحيث أصبح حال أولئك الذين رفضوا نظرية الإمام المعصوم مصداقاً للقول المعروف: «رمتني بدائها وانسلَّت!؟».

الإمامة والعقل: إشكال معرفي

ونعود إلى موضوع الإمامة والعقل فنرى أنَّه يرسم إشكالاً معرفياً، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار قدم نظريات المتكلِّمين من جمهور المسلمين، والتي نشأت عنها المذاهب المعروفة كالأشعرية والمعتزلة والعدلية، فالمقابلة المفرطة في العرض بين الإمامة والعقل، كما أشار إليها الدكتور زكي نجيب محمود في معرض الحديث عن الأبيات الشعرية لأبي العلاء المعري، كانت تحتاج بحد ذاتها إلى بيان مفصَّل عن موقع العقل ودوره في نظرية الإمامة، وكيف تنظر وينظر المعصوم إلى العقل، وهي نظرية الإسلام نفسها، في العقل، ولأن الدكتور محمود لم يكن في صدد أمرٍ كهذا كما يبدو من خلال استطراده في الدراسة، لذا نرى من الواجب والإنصاف للقارى ولإعطاء الثقافة المعاصرة طوراً من التحديث، مع المحافظة على الركائز الأساسية في الفكر العقدي وحتى نضع القارئ

والمتتبع والباحث في مجرى التفكير الإسلامي ومفرداته تجاه العقل وأهميته في نظرية الإمامة، نحاول تسليط الأضواء أولاً على تعريف العقل في الفكر الإسلامي.

تعريف العقل في الفكر الإسلامي

جاء، في كتاب التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني، ما يأتي:

العقل: جوهر مجرَّد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.. وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه اللّه تعالى متعلِّقاً بالبدن الإنساني... وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل.. وقيل: العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سمِّيت عقلاً لكونها مدركة، وسمِّيت نفساً لكونها متصرِّفة، وسمِّيت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك.

العقل: ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل: محلُّه الرأس، وقيل: محلُّه القلب. العقل: مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل، والصحيح أنه جوهر مجرَّد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة[1].

أما الفلسفة الإسلامية، ولا سيما المنهج الفلسفي الذي ينطلق من الإيمان بمباني نظرية الإمامة في الحكم والعصمة في الولاية، فقد اهتمَّت بالجانب العقلي اهتماماً واضحاً، وأفردت لهذا الباب مبحثاً خاصاً سمَّته «في العقل والعاقل والمعقول». والعقل، وإن كان يطلق على الإدراك

---

(١) التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، مصر: المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٠٦هـ ص ٦٥.

الكلي، إلاَّ أنه أخذ في مبحثه العلم وانقسامه الأوّلي والعقل ومراتبه التي قسِّمت إلى أربع مراتب هي:

العقل الهيولاني: وهو كون النفس خالية من جميع المعقولات؛ وذلك لخلوها من جميع الفعَّاليات.

العقل بالملكة، وهو مرتبة تعقّله للبديهيات من تصوُّر أو تصديق، لأن العلوم البديهية أقدم العلوم لتوقُّف العلوم النظرية عليها.

العقل بالفعل ،وهو مرتبة تعقُّله للنظريات باستنتاجها من البديهيات.

العقل المستفاد وهو مرتبة تعقّله لجميع ما حصَّله من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع وتوجّهه إليها من غير شاغل مادي[1].

ولهذا كان المنحى التربوي الإسلامي يلمح إلى أن يكون المجتمع الإسلامي يمتلك الدرجة الثالثة من درجات العقل بالمعنى الفلسفي كحدٍّ أدنى، وأن يتمتع أغلب أفراده بالمرتبة الرابعة كحدٍّ أقصى، وهو طموح مشروع لمجتمع يُراد له أن يحمل رسالة التغيير وفاقاً للهداية الربَّانية، فالمجتمع الإسلامي، ومن خلال المفردات التربوية لنظرية الإمامة، إنما هو مجتمع العقل بالفعل، والعقل المستفاد والعقل الواعي العارف لمسؤوليته الكونية، والباحث عن النظريات، فهو عقل عملي، وليس عقلاً سكونياً جامداً متَّكئاً على وصاية العصمة، كما ادعى أبو العلاء المعري، وكما قد يُصوّر لبعضهم ممَّن لم يتعرَّفوا على المقام المعرفي للعقل في الثقافة الإسلامية ودوره في تطوير المجتمع والحياة.

---

(١) نهاية الحكمة، الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٢٥ و٢٢٦

الاهتمام الإسلامي المبكِّر بالعقل

وحتى نلقي مزيداً من الأضواء على مفردات التفكير الإسلامي ودور العقل في بناء المشروع المعرفي، نحاول، وباختصار، تسجيل بعض المقاطع التي تكشف عن الاهتمام المبكِّر بالجانب العقلي من الحياة الإنسانية الذي أشاد الأساس الذي قامت عليه مباني الفلسفة الإسلامية في ما بعد..

فمن مواعظ الرسول الأكرم محمدﷺ وحكمه نغترف ما يأتي:

قالﷺ: «يا علي، لا فقر أشدُّ من الجهل، ولا مال أعود من العقل»[1].

وقالعليه السلام: «تعلَّموا العلم، فإن تعلّمه حسنة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة، لأنه معالم الحلال والحرام، وسالك بطالبه سبل الجنة، ومونس في الوحدة، وصاحب في الغربة، ودليل على السرّاء، وسلاح على الأعداء، وزين الأخلاَّء، يرفع اللَّه به أقواماً يجعلهم في الخير أئمة يقتدى بهم، تُرْمق أعمالهم، وتُقْتَبس آثارهم، وترغب الملائكة في خلَّتهم، لأن العلم مياه القلوب ونور الأبصار من العمى وقوة الأبدان من الضعف، وينزل اللَّه حامله منزلة الأحياء ويمنحه مجالسة الأبرار في الدُّنيا والآخرة.

بالعلم يُطاع اللَّه ويُعبد، وبالعلم يُعرف اللَّه ويُوحَّد، وبه توصل الأرحام ويعرف الحلال والحرام، والعلم إمام العقل.

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول، الشيخ أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، من أعلام القرن الرابع الهجري، طبع مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص ١٨.

والعقل يلهمه اللّه السُّعداء، ويحرمه الأشقياء، وصفة العاقل أن يحلم عمَّن جهل عليه، ويتجاوز عمن ظلمه، ويتواضع لمن هو دونه، ويسابق من فوقه في طلب البر، وإذا أراد أن يتكلم تدبَّر، فإن كان خيراً تكلم فغنم، وإن كان شراً سكت فسلم، وإذا عرضت له فتنة استعصم باللّه وأمسك يده ولسانه، وإذا رأى فضيلة انتهز بها، لا يفارقه الحياء، ولا يبدو منه الحرص، فتلك عشرة خصال يعرف بها العاقل»[1].

بهذا البيان المعرفي يفتتح رسول اللّهﷺ الكلام على العقل، وهو الذي لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، كما أخبرنا بذلك العلي العظيم في كتابه الكريم. وإن القارى المتتبِّع لما قيل عن أهمّية العقل والعلم من قبل جميع من اشتغلوا في الحكمة قديماً ومن أيام أرسطو وأفلاطون وفرفريوس إلى آخر معاصريهم، من أهل الملل والنحل المختلفة، لما وجد أحداً منهم قد بلغ هذا المستوى من البيان الرائع وهذا المشروع العلمي الثقافي العذب الذي جاء على لسان نبي الرحمة للعالمين، وهو يعظ الجميع، ويبيّن دور العلم ومقام العقل، فلو أن خبراء التربية وعلماء علم الاجتماع وأساتذة الطب النفسي أرادوا أن يضعوا صياغة علمية حضارية لدور العلم ومقام العقل، في تنظيم المجتمع الإنساني، وتجردوا على كل ما يحيط بهم من ظروف سياسية وإعلامية وعقديَّة، لما وجدوا أتم وأصلح وأصوب من هذا المنهج العلوي الذي قدمه رسول اللّهﷺ والذي تتضح من خلال كيفية التناسق بين البناء الدنيوي وإعمار الحياة الاقتصادية وإصلاح شأن الناس في هذه الدنيا مع سلامة النتيجة في الآخرة، وحصول مرضاة الرب التي ليس دونها وأغلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

منها من هدف يرنو إليه الإنسان العاقل بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وهل هناك من تكريم أبلغ وأروع من أن يجعل الإسلام على لسان نبيِّه الكريم أن العلم إمام العقل؟

إمامة العلم للعقل

إمامة العقل

وهكذا نصل إلى رحاب المشروع المعرفي الذي طرحه الرسول محمدﷺ عندما أعلن، وإلى الأبد، أن إمامة العقل محصورة دائماً بالعلم ومقتصرة عليه، وبذلك نال المنهج العلمي وسام التشريف من أعظم رجل قُدِّر له أن يكون خاتم الأنبياء وحامل آخر رسالة ومنهج رباني إلى أهل الأرض كافة..

ثم ماذا يمكن أن نستنتج من هذا الجعل، ومن هذا التشخيص الذي وضعه الرسول الكريم محمدﷺ وماذا تعني هذه الولاية التي أعطاها الرسول الكريمﷺ ونصبها في الخط المعرفي الإسلامي؟ وبماذا تمتاز من غيرها؟

أوّل ما يمكن استنتاجه من هذا المشروع المبارك هو أن العقل، الذي قسَّمته الفلسفة الإسلامية إلى أربعة أقسام، يمكن أن يظل الفرد أحياناً، أو المجتمع أحياناً أخرى، أسير مرتبة متواضعة من مراتبه، كأن يكون في مرتبة العقل بالقوة أو العقل في مراتب أخرى متدنِّية، فهو على كل حال عقل، ولكنه لا يمكن أن ينهض بالمسؤولية المنوطة بالإنسان على وجه هذا الكوكب، ولا يمكن أن يعطي الكتلة الاجتماعية، أو سمِّها كتلة الجمهور، القدرة على الحركة والتغيير. إن أولى سمات التطور التي

مارسها الإنسان إنما كانت بفعل القدرة العقلية التي ائتمت بالنظرة العلمية وبالحس العلمي، ورب سؤال يقفز هنا إلى ذهن بعض من يقرأ هذه المقالة عن إمامة العلم للعقل مفاده: هل العقل قبل العلم أو العلم قبل العقل؟ ويبدو أن الأمر إذا أخذ منحىً فلسفياً فسوف نبتعد عن الغاية المرجوّة.من هذه المقالة، وهي استحداث جسور فكرية من خلال الحس الثقافي المعاصر للوصول إلى قراءة مفردات نظرية الإمامة على أنها من إنجازات العقل الراشد، وبها، من ثمّ، وببركتها وُضع النصاب الكامل للمنهج العقلي في رحاب الثقافة الإسلامية، وربما يمكن الاستعانة بمثال من مراسيم الصلاة لدى جمهور المسلمين، فالإمام الذي يتقدّم المصلين ليؤمهم في الصّلاة إنما هو واحد منهم، أي أنه جزء من الجمهور الذي يسعى إلى أداء الصلاة، وإن كانت هناك شروط ومواصفات تخص الشخص المؤهل لإمامة الناس بالصلاة، ولعله من المفيد والمناسب أن نذكر هنا أن من مواصفات إمام الصلاة أن يكون متمتعاً بالأعلمية، أي لديه من العلم بالموضوع ما يؤهّله لأن يتقدم على الآخرين، فالإمامة هنا، مع المحافظة على الشروط الأخرى، إنما هي إمامة العلم لجمهور المصلِّين، إذا نظرنا إلى هذا الجمهور من زاوية الدرجة العلمية لا من زوايا ونظرات أخرى، أي إننا عندما ننظر إلى كتلة الجمهور الذي يُسهم في أداء فريضة الصلاة، وهي فريضة عبادية ولكنها قائمة على العلم، العلم الذي يتدرج من الإلمام بمفردات الصلاة ومقدماتها وضوءاً وطهارة وأجزاءً وأركاناً ومكاناً وجهةً ونيّةً واتصالاً باللّه سبحانه وتعالى ومعرفة بأحوال الناس، ألم يقل الرسول محمدﷺ بالعلم يعبد اللّه، وبالعلم يُطاع اللّه ويوحَّد»، وممّا تنبغي الإشارة إليه هنا، ونحن نكرِّر اسم العلم، إنما

هو ما يخص إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة، كالتعليم والتعلُّم والعالمية، فهذا الإطلاق من زاوية الاصطلاح الفلسفي للعلم إنما هو من باب التجوز، أو على سبيل الاشتراك[1].

فالعلم ينظر إليه، عند أهل الحكمة، على أنه وجود غير مادي، فقد ذهب الحكماء إلى أن العلم عبارة عن هوية شخصية بسيطة غير متدرجة تحت معنىً كلِّي ذاتي، كما ذكر ذلك مجدِّد الفلسفة الإسلامية صدر المتألِّهين، فالعلم عنده يعدّ تقسيم المعلوم عينه، لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهية، فعلى هذا قُسِّم العلم إلى:

١. ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم اللّه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيَّة.

٢. ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع الأمور، ما عدا اللّه سبحانه وتعالى، وهذا ينقسم إلى ما هو:

أ ـ جوهر، وهناك قلنا: إنَّ العقل هو جوهر مجرَّد.

ب ـ عرض، والعرض يخص جميع العلوم الحصولية المكتسبة، ولذلك قالوا: إنَّ العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس.

وبقيام هذه الأعراض (أي العلوم)، في النفس، واتحادها بها، تتعيَّن وتتشخَّص إمامة العلم للعقل، لأن اتحادها بالنفس يجعل منها جوهراً، لأن النفس من الجواهر الأولية، فعندما نأخذ بنظر الاعتبار أن العلم الذي أراده الرسول محمدﷺ أن يكون علماً رائداً وإماماً للعقل إنما هو ذلك العلم

---

(١) الأسفار العقلية، صدر المتألهين الشيرازي، ج٣ ص ٣٨٢.

الذي لا يقتصر على العلم الحصولي المكتسب فحسب، ولا على ذلك العلم الذي تشمله دائرة الإضافة والانفعال فقط، وإنما هو ذلك العلم الصَّادر عن بركة العلم الفعلي الذي علم اللَّه تعالى بذاته، فباجتماع شلال مفردات العلم اللدني مع تيار المعلومات المكتسبة التي تتحرك في أفق النفس يتولَّد عن ذلك وجود علم يأخذ دور الريادة والتوجيه، من خلال ملكات العقل الإدراكية، فالعقل، بوصفه قوّة متحرّكة إنما يتحرّك طبقاً لما لديه من مفردات علمية، فإن كانت على درجة من الكمال والرقي جاءت التصرفات في الخارج والأحكام ومختلف أنواع السلوك بما يجعل المجتمع يندفع في سلم الرقي والتطور، مع وضوح معالم الاتزان والتماسك وشيوع ظاهرة الفضيلة. بهذا يمكن أن نفهم إمامة العلم للعقل، كما تكون جودة البنزين الذي بوساطته تتحرك العجلة وتواظب الماكينة على العمل، وطبقاً لتلك المواصفات تكون طبيعة الحركة كذلك، فإن كان البنزين من نوع ممتاز، خالياً من الشوائب، كانت حركة المحرك بشكلها المثالي، والعكس صحيح، ولولا البنزين لما اشتغل المحرك، ولا دارت آلاته مهما كانت درجة صنعه مُتقنة؟! فكأنما مقام الوقود هنا هو مقام الريادة والقيادة، وإن كانت الصورة المتخيَّلة عند الناس أن المحرِّك هو الذي يدير حركة السيارة مثلاً، ومن المفيد أن ننبِّه إلى مسألة أخرى تتمثل بالسؤال الآتي: هل أراد الرسولﷺ بالعقل هذا الجوهر المذكور في مباحث الفلسفة اصطلاحاً، أو أراد الدماغ بشكل عام بما فيه من تلافيف وأنسجة خاصة وفصوص معروفة في التشريح الطبي؟ يبدو أن الثاني هو الأرجح، وإن كان الأوّل هو الظَّاهر، فالتفسير الذي قدَّمناه يتناسب وطبيعة المعنى العميق، وإن كانت تبدو في الظاهر بعض المفارقات بين العرض والجوهر على سبيل المثال، وبما أن الجوهر أكمل

من العرض فبهذا الفهم الفلسفي لا يصلح العلم أن يكون إماماً للعقل، هذا إذا رأى بعضهم أنَّ العلم المقصود هنا هو العلم الذي يقع في دائرة الممكن، وفي قسم العرض من الممكنات، فعند ذاك يصح هذا الإشكال ونحتاج معه إلى إجابة قد لا تكون ولادتها متيسِّرة؟

ومرَّة أخرى، نحبّ أن نذكِّر بعدم الخلط بين التَّداول اليومي المعاصر لمصطلحي العقل والعلم، وإنما ينبغي الرجوع إلى خصوصية الإصلاح والوقوف على أبعاده ومواصفاته، وما يُراد منه بالمعنى الأخص للموضوع الذي يخصه؛ إذ يلاحظ في أيامنا هذه أنَّ هناك خلطاً كبيراً يفسد الأفهام أحياناً من جراء عدم التأني في استعمال المصطلحات واستخدام كل مصطلح لما وُجد له لغوياً وعلمياً، فالذين يستخدمون، اليوم، مصطلحي العقل والعلم سوف يستغربون من مصطلح «إمامة العلم للعقل» لأنهم يرون أن العقل هو إمام العلم، لأن العقل هو المصدر، وبوساطته يكتسب الإنسان المعارف والعلوم وبه يتطور العلم لدى المجتمع الإنساني، وربما يحلو لبعضهم أن يقول: إذا كان الإنسان مختلاً من الناحية العقلية فكيف يكون العلم بعد ذلك إماماً له، وهنا يتم الخلط مرة ثانية ولكن على نحو آخر، إذا كان الحديث عن إمامة العلم للعقل في ظروف وشروط نشاط العقل الطبيعي وظروف العلم الطبيعية، وعندما نلتفت إلى نقطة أخرى تفيدنا كذلك في حل الإشكال، فإطلاق الاصطلاح لا يعني أننا نأخذ الناس فرداً فرداً حتى يجوز لنا إطلاق هذه الصفة للغلم، ولكن علينا أن نأخذ المجتمع ككل والعلم بكلياته.

ومعلوم أنه في حالة تخلُّف بعض الأفراد عن مستوى العقل السليم، وهذا البعض لم يخل منه تاريخ البشرية المقروء والمسموع، فإن ذلك لم

يخل في حقيقة كون العلم هو المولد الأساسي للبرامج والمشاريع، والعقل هو المحرِّك للتَّغيير والعمل والتطور، فإذا أخذنا العلم بصوره المجردة عن المادة، وهو دائماً كذلك، والمجتمع أو الفرد بنوعيته المجردة كذلك من خلال الكيفيات الناتجة عن بعض أنحاء الوجود الإنساني، فذلك لأننا لا نؤمن بمادية الوجود الإنساني، وإن كان ذا لحم ودم، ولكن له جواهر أخرى، فالصورة المادية مع ذلك هي جوهر، وللنفس جوهر، وللعقل جوهر، والفضيلة كيفية والإرادة كيفية نفسانية، وهي بالتَّالي مجردة، فإذا رصدنا الفضيلة مثلاً على مر السياق التاريخي وما فعلته في المجتمع وما قدَّمته للإنسانية، لوجدنا العلم المجرَّد يؤدِّي دوراً أساسياً في هذه المعادلة من طرف آخر، فالفضيلة وراءها عقل وهو من اللوازم الواضحة في هذا الأمر، ووراء العقل في تجرده علم آخر مجرد كذلك، بهذا الدور الثنائي، وبهذه الرؤية العميقة يمكن إدراك العلاقة بين العلم والعقل ودور كل منهما.

وسوف يتَّضح معنا، في ما يأتي، أن نظرية الإمامة وحقيقة العصمة إنما تستقيان ينابيع العلم اللدني والعلمية المضافة لها، في سياق الانفعال وظواهره الكثيرة في الحياة الإنسانية والكونية، لتقربا المعنى المشار إليه من قبل الرسول الكريم محمدﷺ عن إمامة العلم للعقل...، فإذا أثبتنا أن نظرية الإمامة تعني نظرية العلم في تجرُّده وحركته وقياديته مصوغة صياغة ربانية للمجتمع الإنساني، لعرفنا بعد ذلك أن العقل محتاج لتلك الإمامة، وهو يعتز بهذا الإصدار المبارك من المولى تعالى، وعند ذاك تذهب أدراج الرياح تلك المناظرات والمزاعم التي ادَّعت القيادة المطلقة للعقل وليس للإمام جهلاً منهم بحقيقة الإمامة في معناها العلمي ودورها

المرسوم لها، وجهلاً منهم بحدود العقل ودوره كذلك، وبذلك أيضاً نقترب من إيضاح المشكل المعرفي لدى بعض الباحثين، والذي ظل جاثماً في أصقاع بعيدة عن شمس المعرفة لأجيال ومحطات تاريخية كثيرة، وهو يحاصر نظرية الإمامة بالاتهامات، وينظر إليها بريبة لا تخفى على المطلعين على تاريخ خلاص الإمامة بوصفها نظرية باهرة وتطلُّعاً لإنقاذ المشروع الثقافي الإنساني من الوهن والتخبط؟

وتبقى، هنا، إشارة صغيرة نحب أن تبقى عالقة في ذهن القارى الكريم، وهي أن العلم الذي يَصْلُح لأن يكون إماماً للعقل إنما هو ذلك العلم الذي تتشبَّع به النفس، فتنفتح أساريرها على الحياة وعلى دنيا الناس، فتصنع علاقات اجتماعية ناجحة، وتكون جسراً لكل ما هو خير وفضيلة، وبذلك يتميَّز الإنسان القدوة من غيره، لا ذلك العلم الذي يتكون أو يتولد من معلومات من العلم الطبيعي، أو من العلوم التي تخص سلوك الإنسان ووجدانياته، فيكون حامله لا يملك أكثر من ذلك. وأما في المجالات الأخرى فتجده في وضع مرتبك لا يُحسد عليه، فهناك ظاهرة تتجسد في بعض الناس، من حملة الشهادات العلمية، سواء كانت جامعية أم غيرها، مما هو معروف اليوم في بعض البلدان، فهؤلاء لا يحملون من العلم إلا اسمه، لأنهم يعيشون مفارقة سلوكية كبيرة ومخلة في تقويم الفرد تقويماً حضارياً، لأنك تجد الواحد منهم قد يحمل أعلى الشهادات العلمية المعروفة في أيامنا هذه، ولكنه لا يستطيع أن يقيم علاقةً اجتماعية ناجحة، فالذين يحملون مسمَّيات العلوم المعاصرة وعناوينها بمختلف أقسامها وموضوعاتها، ثم تجد لديهم ظاهرة التكبر أو التملق أو النفاق أو الحسد والأنانية، فهؤلاء ليسوا من حملة العلم بالمعنى الخاص

والاصطلاحي للعلم، لا سيما العلم الذي به يعبد اللّه ويوحَّد، وبه تُعمر هذه الدنيا وبه تُشاد أركان المَدَنيَّة!

وهذا العلم الذي قلنا إنه مجرَّد كما العقل، يعبَّر عنه بالجوهر المجرد، فإن المساحة المتحرِّكة التي تكشف إضاءة العلم وارتباطها بالعقل إنما هي عملية التفكير التي تقوم على أهم مَعْلَم معرفي أعطى للمشروع الثقافي الإنساني مظهراً غاية في التعقيد الذي دارت من حوله أغلب نظريات الفلاسفة، ولا تزال تدور إلى اليوم لم تتفق على رأي واحد في صدد إعجاز هذا المَعْلَم المعرفي، هذا المَعْلَم المعرفي هو المفاهيم.

ومثلما رأت الفلسفة الإسلامية أن العلم والعمليات العقلية، بما فيها من أفكار ومفاهيم، هي مجرَّدات تنتمي إلى عالم الجواهر، فإن الفكر الحديث ومدارس التربية أخذت بها الرأي، في بعض مباحثها، فقد أفاد جيروم كاغان، وهو في معرض دراسته للأطفال سلوكاً وتربيةً ودوافع، بأن «البنى الفكرية هي المجردات التي تتيح للإنسان فهم الحوادث النفسية والتعامل معها، وهذه البنى ليست متواضعة في مكان بعينه في الذهن وليس لها محتوى أو بُعدٍ مادي»[1].

ومن هنا تبرز أمامنا، وللوهلة الأولى، ونحن في سياق دراسة إمامة العلم للعقل، ظاهرة المفاهيم وخطورتها في تنظيم الحياة العقلية للأفراد، وأثرها على البعد الأخلاقي والنفسي للمجتمع بشكل عام، ومثلما يقوم المفهوم بدور الرِّيادة في عالم صياغة الأفكار والأحاسيس والأمزجة، فإنه بذلك يصبح وكأنه يمتلك إمامة عمليات التفكير، وبالقدر الذي تظهر به

---

(١) أطفالنا كيف نفهمهم؟ ترجمة عبد الكريم ناصيف، المؤلف جيروم كاغان، ص ٢١٢.

تلك العمليات من قدرتها على إعطاء اتجاه علمي، فإنها تصبح المتربع على عرش الريادة والتوجيه في ترشيد عمليات التفكير، وإلى هذا يرجع السبب الذي من أجله أنيطت إمامة العقل بالعلم، فالمفهوم له معالمه المتعددة والمختلفة من حيث التعقيد والسهولة والتمايز والتجريد، فبعض المفاهيم تأتي وهي تحمل معها شيئاً من التعقيد الذي لا يقدر عليه أغلب الناس، كالمفاهيم الفلسفية مثلاً والعرفانية، والمفاهيم العلمية ذات الصفة التخصصية، وهناك مفاهيم غاية في السهولة والوضوح كمفهوم الزوجية مثلاً، وهناك مفاهيم ذات مدلول حسي، كمفهوم التلاميذ ومفهوم العسكر والجنود، وهناك، أيضاً، مفاهيم مجردة لا تمكن الإشارة إليها، مثل مفهوم الفضيلة ومفهوم العفة ومفهوم الجودة وغيرها من المفاهيم التي تأتي على هذا المستوى من التجريد. وقد ذكرت بعض المدارس الفكرية أن العامل المهم في تأثير المفاهيم إنما هو في قدرتها على التمايز، فكلما يكون المفهوم أكثر تمايزاً وقرباً من حاجات الناس، كان أكثر قابليةً للالتزام والعمل، لكن تلك المدارس لم تأخذ بعين الاعتبار مصداقية المفهوم وقابليته لإحقاق الحق ومصدر نشوئه، وبعض تلك المدارس الفكرية، إن لم يكن معظمها، قد غلب عليها الطابع المادي في التفكير، ومن هنا فإننا نجد أن تعليل التمايز عندها يكمن باقتراب المفهوم من الواقع المادي، بينما نرى نحن ومن موقع رؤية قرآنية أن المفهوم، بما يحمله من علمية وقدرة على توجيه السلوك والأفكار والعواطف، يكتسب أهميته من المنطلق الذي انطلق منه، ومن الغاية التي جاء من أجلها، ومن الينبوع الذي يستقي منه روّاده، ومن الشمولية التي يتمتع بها، وبهذا يمكن اختصار تلك الأبعاد بالنقاط الآتية:

١. الوضع الخاص بالمفهوم، وهل هو وضع إلهي أو وضع بشري؟

٢. الغاية التي تكمن وراء المفهوم.

٣. الشمولية، أي أنه هل يخص هذا المفهوم وضعاً إنسانيّاً معيَّناً، أو وضعاً حضاريّاً معيَّناً، أو وضعاً تاريخيّاً محدَّداً، أو ظاهرة أخلاقية أو اقتصادية أو سياسية الخ..

٤. ضرورته، أي هل يمتلك هذا المفهوم أو ذاك قدراً من الضرورة؟ وما هي طبيعتها؟

ونحن نرى أنَّ مفهوم الإمامة، بما أنه ربَّاني الصدور وغايته حاكمية الصالحين وولايتهم، من خلال تحويل الحاكمية السياسية إلى مظهر من مظاهر العلمية في السلوك والتصدي وإشاعة مظاهر العدل والمساواة، وتدبير شئون الناس في الإدارة والرئاسة فهي من هذا الوجه أول حاكمية سياسية وولاية اجتماعية تشترط المنهج العلمي والعقل الراشد لولاية الناس، وستظل هي النبع الذي تطمح إليه أنظار النظريات والأفكار والهواجس الثقافية في العالم، كلما أدلهمت الآفاق وازدحمت الخطوب وتعثرت الأفكار، ولئن كانت حالة الزهو تارة وحالة الخدر الثقافي والغرور السلطوي قد أسهمت جميعها في تنحية الثقافة البشرية عن السبق الفكري والعلمي الذي شخصته نظرية الإمامة كما سنرى في ما يأتي من حديث.

وسنرى، في ما يأتي، من خلال مقولات ونظريات في العقل والعلم والمعرفة، مختارة من صفوة صالحة من الرجال الذين شكلوا حلقة الإمامة في معيارها الفكري والعلمي، وفي سدادها العقلي الذي جعل

العقل البشري يشعر بإنصاف بأنَّه مهما أوتـي مـن نباهـة وفطنـة فإنَّـه لا يستغني عن عقل العصمة وفطنة الإمامة، وهي تضع الأمـور فـي نـصابها الذي أعد لها ذلك كله، كما سنرى أنَّه قد صِيغ في إطار محاور ولقـاءات ومجالس يعمرها طلاب العلم تارة، وأصـحاب الاسـتزادة المعرفيـة تـارة أخرى، والراغبين باكتشاف السمو والإعجاز الذي تتمتَّع به عقـول الأئمـة حتى لا يبقى أدنى شك لأولئك الـذين قـد يقـرأون بكائيّـة أبـي العـلاء المعري على الكتيبة الخرساء، فما هي بالخرساء، ولكن أدبهـا واكتـشافها لحقيقتها ودورها ومعرفتهـا بـدور الإمامـة وخطورتهـا، وهـي تتحـدث، والعصمة وهي تقود المسيرة، يجعلها تياراً من الطلاَّب الذين بهرتهم قوة البرهان وبلاغة الحجة، فران على المناخ الثقافي والـسياسي والاجتمـاعي جو من الرهبة التي لا يخالجها انطواء واضمحلال بمقدار ما يعتملها مـن استزادة معرفية ورغبة في الاستكمال والكمال..

الأئمة والعقل

وأوّل نافذة نطلُّ منها على حصن الإمامة العلمـي، لنقـرأ مـشروعها الثقافي، هي نافذة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فنسمعه يصدح بجمـوع المسلمن من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى الكوفة، مـروراً بالبـصرة مذكِّراً إياهم: «إنه لا دين إلا بمعرفة ولا معرفة إلا بتصديق».

«بصنع اللّه يُستدل عليه، وبـالعقول تعتقـد معرفتـه، وبـالفكرة تتثبـت حجّته»[1].

---

(١) تحف العقول، ابن شعبة الحراني بيروت: مؤسّسة الأعلمي، ص ٤٩ و٥٠.

ويلخِّص الإمام علي عليه السلام المشروع الثقافي في أطروحة الإمامة التي لا تنفصل عن الأمة، ولا تقفز على التاريخ، ولا تغادر الواقع، ولا تنسى علاقتها بالسماء لطرفة عين، عندما يخاطب المفكِّرين والعلماء والمجتمع الإنساني، طوال التاريخ، من خلال مخاطبته لابنه الحسن قائلاً:

«أي بنيّ، وإني وإن لم أكن عمرتُ عُمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم وفكَّرتُ في أخبارهم، وسرت في آثارهم حتى عدت كأحدهم، بل كأني بما انتهى إليّ من أمورهم قد عمّرت مع أولهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعه من ضرّه، فاستخلصت لك من كل أمرٍ نخيله، وتوخَّيت لك جميله، وصرفت عنك مجهوله»[1].

فالإمامة لا تريد مجتمعاً يسترخي للكسل، ولا تريد أفراداً يوكلون الأدوار لغيرهم، ولا تريد لهم أن يديروا ظهورهم للتاريخ ويصمُّوا آذانهم عن صراع الحضارات وهوس السلطات وأنين المحرومين، وآهات الثكالى، وإنما يريد لهم أن يفتحوا قلوبهم وعيونهم على كل ما هو داخل في صميم المعاناة الإنسانية ومحسوب عليها، سواء كان ذلك سلباً أم إيجاباً، فمواجهة الواقع بموضوعيته وبآلامه هو من مسؤوليات خط الإمامة قبل غيرها، لأنها المعنيَّة بالبلاغ الإلهي، ولأنها الملتفتة إلى الدار الآخرة في محاضر مشروعها الثقافي، مثلما هي تمارس دورها في الحياة الاجتماعية بطموح وإرادة لتحقق ما هو أفضل وما هو أكثر ثواباً وأقرب إلى مرضاة الرب..

فالتَوَحّد مع الآخرين، من خلال التاريخ، وفي إطار المصير

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الواحد، هو من أكثر الدعوات الواعية لمهمة الأفراد والجماعات، والحريصة على أن لا تذهب المعطيات البشرية سدىً وأيّاً كان مصدرها فهي مجال للعبرة والاعتبار، وهي نظرية تمتد لتشمل السير التاريخية ودراسة ألواح الماضين من الأمم الغابرة، ومراجعة الآثار، والاهتمام بما تحمله لنا من أخبار الأمم وإنجازات المجتمعات القديمة، ونظرية من هذا النوع ودعوة بهذه الأصالة لا يمكن عدّهما مسؤوليتين عن ادعاءات الكتيبة الخرساء!؟

ولا يمكن وصف المتصدّي فيها بأنه إنسان يُصادر العقل أو يعطّله، وإنما إذا أردنا لأنفسنا، ولمن يقرأ ذلك النص الذي نقلناه قبل أسطر قليلة عن المتحدّث الأول باسم الإمامة، لا يمكن إلا أن نقول: إننا عبر جميع المدونات الثقافية في التاريخ الإنساني، ولا سيما تاريخ الحضارات والعقائد، لم نجد أبلغ وأوضح من هذا التصريح المعرفي، وذلك المشروع الثقافي الذي يفتح أمام الناس سبيل التَوَحّد والتلاقي الأمثل من خلال الموقف المتأمل والرؤية المستجمعة لمظاهر التحرك الواعي والتغيير الراشد جميعها.

وروي عن الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «ما تشاور قوم إلا هدوا إلى رشدهم»، ومعلوم ما في ثنايا هذه المقولة من تقدير للعقل وتشخيص للفكر وتبادل الرأي المبني على العلم والدراية والخبرة، لا على الهوى، ورجل يوصي بهذه الأطروحة لا يمكن أن يكون حاجزاً بين العقل وبين الجمهور من الناس، بل هو دليلهم إلى حيث تكون حقول العقول خضراء يانعة يقطف ثمارها الناس، ويسعد بها صاحب السؤال، ويرتوي منها طالب المعرفة، وروي أن أخاً كان له

صالحاً، فقال عنه: «كان خارجاً من سلطان الجهالة، وإذا جاء مع العلماء كان أحرص على أن يستمع منه على أن يقول»[1].

وروي عن الإمام الحسين بن علي عليه السلام أنه قال:

«من دلائل علامات القبول: الجلوس إلى أهل العقول، ومن علامات أسباب الجهل المماراة لغير أهل الكفر، ومن دلائل العالم انتقاده لحديثه وعلمه بحقائق فنون النظر»[2].

وللإمام علي بن الحسين عليه السلام رسالة معروفة برسالة الحقوق، وهي تعبير عن المنهج الفكري الذي تقدّمه نظرية الإمامة في مجال سياسة الأمة في مختلف الحقول، ومما جاء في طيات تلك الرسالة الشريفة ممّا يخص العلم والعلماء:

«وأمّا حق سائسك بالعلم فالتعظيم له، والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع إليه، والإقبال عليه والمعونة له على نفسك في ما لا غنى بك عنه من العلم، بأن تفرغ له عقلك وتحضره فهمك، وتذكي له قلبك، وتُجلّي له بَصَرك بترك اللذات ونقص الشهوات، وأن تعلم أنك في ما ألقي إليك رسوله إلى من لقيك من أهل الجهل فلزمك حسن التأدية عنه إليهم»[3] فهل يعقل أن يكون هذا الأنموذج الرائع من الرجال الذين سبقوا زمان البحث الاجتماعي ونظريات علم النفس وميلاد مدارس التربية الحديثة، من أعداء العقل كما يحلو لبعضهم أن يصفهم، أو يدّعي أنّهم يتوجّهون إلى جمهور أبله وكتيبة خرساء كما ادّعى المعري ذلك؟

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٨ و١٦٩

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

وهذا الإمام محمد الباقرعليه السلام يخاطب قومه قائلاً: «خذوا الكلمة الطيبة ممن قالها، وإن لم يعمل بها، فإن اللّه يقول: ﴿يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ (الزمر ١٨) ويلح عليهم بالقول ناصحاً:

«ما شيب شيء بشيء أحسن من حلم بعلم»(١).

بل إنه ذهب إلى أكثر من ذلك، عندما ربط العمل ونجاحه وقبوله بالعلم والمعرفة، ما لا يجعل أدنى شك لمن يراجع هذا المنهج الصادح بالمعرفة، والرافع للعقل إلى مصاف التشريف الذي لا يقبل الجدل، إلى أن يسلم به من يطلع عليه بقلب سليم، وهو لا يرى إلا خطأً تربوياً واحداً يقوم فيه العقل ناشطاً ويرعاه رجال أفذاذ استحقوا مقام الإمامة من القلب من دون اللسان.. فهذا الإمام محمد الباقر، مرةً ثانية، يقول:

«لا يُقبل عمل إلا بمعرفة، ولا معرفة إلا بعمل، ومن عرف دلّته معرفته على العمل، ومن لم يعرف فلا عمل له»(٢).

ولا أعرف دستوراً للمعرفة أو دعوة للمزاوجة بين العمل والعلم والتَدبُّر والتخطيط والنظرية والتطبيق، عند أي نظام من الأنظمة المعاصرة، أو هيئة من الهيئات العلمية كاليونسكو وغيرها، يوازي هذا الدستور المعرفي، أو المشروع الثقافي الذي يضع قواعده الإمام محمد الباقرعليه السلام.

أما مدرسة الإمام الصادق، وهو جعفر بن محمد بن علي بن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام فقد افتتحت المشروع الثقافي، في عصرها، بمقولةٍ أسهمت في حل الإشكال المعرفي الذي يواجه الناس، وأجابت عنه بصراحة واضحة وعمق يبدو أن الناس لم يتعرفوا على أبعاده إلى يومنا هنا، وربما سيكون المستقبل كفيلاً بإيجاد الجواب الملائم الذي يشكل المفتاح لمستقبل الإنسانية في مرحلةٍ موعودة أمرها موكول إلى اللَّه الذي يعرف غيب السماوات والأرض.

فقذ روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قوله: «ثلاثة أشياء لا ترى كاملة في واحد قطُّ: الإيمان، والعقل، والاجتهاد»[1].

فالإيمان خطٌّ تصاعدي لا يجسده بعد الرسول صلى الله عليه وآله إلا الإمام عليه السلام وللعقل آفاق ومراتب لا تتكامل إلا عند الإمام، وللاجتهاد حدود لا نجدها إلا عند الإمام المعصوم. ومن المناسب أن نذكر، في هذا السياق، أنَّ الذين جسَّدوا نظرية الإمامة من أئمة أهل البيت عليهم السلام البالغ عددهم اثنا عشر إماماً، أولهم علي بن أبي طالب عليه السلام وآخرهم محمد بن الحسن المعروف بالمهدي المنتظر (عجل اللَّه تعالى فرجه)، يمتلكون جميعاً من المواقف الإيمانية والمناظرات العقلية والاختبارات الاجتهادية ما يجعل منهم مصداق السيرة التكاملية في تلك الأشياء الثلاثة، فمبيت علي عليه السلام في فراش النبي صلى الله عليه وآله والناس يأتمرون بالنبي القتل، ما جعل ذلك الفراش بحق يُسمَّى فراش الموت.. والذي نام فيه باطمئنان إنما هو بحق يمتلك ذروة الإيمان بل الإيمان كله، وهو الذي كان يقول: «لو كُشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»، والذي طلَّق الدنيا ثلاثاً، كما هو معروف عنه، والذي نُقل عنه أنه قال: «واللَّه لقد رقعت مدرعتي حتى استحييت من راقعها...»،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

والذي عرضت عليه مسألة مفادها أن رجلاً نذر نذراً أنه إن تحقق له ما يريد، فيتصدق بمالٍ يزن بعيراً؟ وعندما تحقَّق الأمر، أخذت الرجل الحَيرة في كيفية الوفاء بنذره، فعرضت المسألة على الإمام علي‏عليه السلام فأجابهم بأن يحضروا سفينة أو ما يشبه ذلك، ويضعوها في الماء ويحددوا المستوى الذي يصل إليه الماء، ثم يضعوا البعير في السفينة ويحددوا مرةً ثانية المستوى الجديد الذي وصل إليه الماء على جانبي السفينة، ثم ينزلوا البعير من السفينة ويضعوا في السفينة مالاً إلى أن يصل إلى المستوى الذي وصل إليه الماء عندما كانت السفينة تحمل البعير، وهذه القاعدة هي اليوم المعروفة بقاعدة أرخميدس في حجم الماء المزاح ووزن الجسم الغاطس، ألا تحمل لنا هذه الواقعة عقل الرجل وعلمه ومبلغ اجتهاده؟ وألا تكشف لنا مرةً ثانية أنَّه ليس بمقدور الناس في عصره أن يبلغوا هذا المبلغ من العلم والاجتهاد مهما أوتوا من نظر وتجربة، لأنهم يظلون في حدود المعلومات المكتسبة.

أما الإمام علي‏عليه السلام فقد شملت أجوبة المسائل المعروضة عليه، في ذلك الزمان، حقول القضاء المختلفة، وكان الرائد في الإجابة عنها، كما شملت الطب النفسي؛ وذلك في حادثة النزاع الذي دار بين رجل وخادمه عندما ادعى كل منهما أنه السيد والآخر هو الخادم، والقضية معروفة ترويها الكتب التي اهتمت بمسائل الأئمة من أهل البيت، وفي المسألة المعروفة في كشف الواقع في قضية المرأة التي أنكرت ابنها، وفي المرأة التي اتهمت رجلاً بالاعتداء عليها؛ إذ إنّ ما أجراه الإمام‏عليه السلام في ذلك الوقت للفصل في هذه القضية يعد بحق من التجارب العالمية المبكرة في تاريخ الطب، ولا سيما التحليل المخبري الذي يستعمل اليوم لتعضيد

مهمة الطب الشرعي في كافة بلاد العالم.

ومن المشاريع المهمة التي أعلنت عنها مدرسة الإمام الصادق عليه السلام والتي تعد مبادرةً جديدة في تعميم المشروع الثقافي لنظرية الإمامة، بحيث ربطت وإلى الأبد بين نظرية الولاية والإمامة، وبين سياسية تدبير شؤون الناس في قضايا الحكم والمعاملات المختلفة من تجارية وصناعية وعقود مختلفة، وبهذا أعلنت مدرسة الإمام الصادق عليه السلام عن الخلفية السياسية والفكرية لنظرية الإمامة وعن دور المعرفة والعمل في مجال التنظيم الاجتماعي، وتعدّ هذه الوثيقة التنظيمية لشؤون المجتمع طبقاً لدستور الإسلام العملي في تخطيط الحياة الاجتماعية وتعبيد الناس للّه الواحد القهار محور الدراسات الفقهية في مرحلة السطح العالي ودراسات البحث الخارج في الفقه في الحوزات العلمية، ولا سيما في ما يُعرف بشكل خاص بالمكاسب المحرَّمة، وهي التسمية التي غلبت على شطر واسع من الأبحاث الفقهية منذ عهد الشيخ مرتضى الأنصاري الذي ألّف كتاب المكاسب في المكاسب المحرَّمة والبيع والخيارات، ولا يزال الكتاب بما فيه من ذخائر تحقيقية يمتلك القدرة على أن يزوّد الحياة الثقافية في المجتمع الإسلامي بغير رافد من روافد الفكر المتخصِّص المبدع الذي يكشف عن هوية المجتمع الذي تطمح نظرية الإمام إلى أن يكون مجتمعاً متخصصاً بأعمال العقل، ولوعاً بالعمل، دؤوباً بالمعرفة والجد، لا يعرف التواني ولا الكسل.

ونعود مرّةً أخرى إلى ذلك الدستور المعيشي والمشروع الثقافي الذي وضعه الإمام الصادق عليه السلام فقد جاء فيه: «جميع المعايش كلها، من وجوه المعاملات في ما بينهم، مما يكون لهم فيه المكاسب، أربع جهات من

المعاملات. فأول هذه الجهات الأربعة الولاية وتولية بعضهم بعضاً، فأول ولاية الولاة وولاة الولاة إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على من هو والٍ عليه، ثم التجارة في جميع البيع والشراء بعضهم من بعض، ثم الصناعات في جميع صنوفها، ثم الإجارات في كل ما يحتاج إليه من الإجارات، وكل هذه الصّنوف تكون حلالاً من جهة وحراماً من جهة أخرى، والفرض من اللّه على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال منها، والعمل بذلك الحلال واجتناب جهات الحرام منها»[1].

ومن معالم مدرسة الصادق عليه السلام الفكرية الربط المحكم بين العقل والعلم وإعطاء التفسير الضمني لإمامة العلم للعقل؛ حيث قال عليه السلام:

«لا يصلح من لا يعقل. ولا يعقل من لا يعلم، وسوف ينجب من يفهم، ويظفر من يحلم، والعلم جنة، والصدق عز، والجهل ذل، والفهم مجد، والعالم بزمانه لا تهجم عليه الكوابيس»[2].

أما عصر الإمام الكاظم، وهو موسى بن جعفر عليه السلام فقد عُرف بعصر الطلاَّب الأفذاذ والأصحاب العلماء الذين ترعرعوا في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام وآزروا الإمام الكاظم عليه السلام وهو يقود خط الإمامة، فمن وصاياه لهشام بن الحكم البغدادي الكندي نذكر:

«يا هشام بن الحكم، إن اللّه عز وجل أكمل للناس الحجج بالعقول، وأفضى إليهم بالبيان، ودلهم على ربوبيّته بالأدلأء فقال: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة ١٦٣).

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

يا هشام، إن اللّه وعظ أهل العقل ورغّبهم في الآخرة، فقال: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (الأنعام ٣٢).

ثم بين أن العقل مع العلم، فقال: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت ٤٣) يا هشام: «إن للّه على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول»[1].

ولا يمكن لأحد أن يزعم أن هناك شريعة أو نظاماً أو نظرية أو مدرسة فكرية كرّمت العقل كما فعلت نظرية الإمامة؛ إذ إنّها قرنت العقل بالحجة، وجعلت له المقام الذي يلي مقام النبي والإمام. فهل بعد هذا البيان الواضح في صدد العقل ودوره في خط الإمامة أن تبقى حجة لمحتج؟ وعذر لمعتذر؟ وشك لمن يأتيه اليقين بهذه الصياغة البليغة التي لا يعتريها أدنى لبس؟

والسيرة العقلائية التي نجدها في أبحاث المحققين في مجال الفقه والأصول لها الدور المشهور والاحترام المذكور إنما هي الأخرى تعدّ من الشأن الذي توليه نظرية الإمامة لمقام العقل، لأنها تريدُ أمّةً عاقلة، ولأنها تطمح إلى مجتمع يسود التعقل أفراده، وتسيطر الحياة العقلية على كل شيء فيه، في عملية تنظيم فكري وسلوكي لا نجدها لدى النظريات الأخرى مادية كانت أم غير مادية.

وحتى نظرية ولاية الفقيه التي تعدّ إحدى الثمار العلمية لشجرة الإمامة الباسقة، فإنها تُعبّر في حقيقتها عن سيادة الحياة العلمية وغلبة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

المنحى العقلي على غيره في تسيير أمور الدولة وسياسة شؤون النـاس، وليست إفرازاً لديكتاتورية سياسـية أو تجميعـاً لفئويـة جديـدة مقابـل الفئات الأخرى، ولا هي مصادرة للسلطة كما تفعـل الأنظمـة الـسلطوية عندما تغتال النظام عبر ما يُسمَّى بالانقلابات، على أن هذه الصفات التي نصفها بها إنما تعبّر عن ولادة الأطروحة، وهـي لا تـزال فـي بكورتهـا وطزاجتها، وهي يجب أن تبقى هكذا، والأمر الـذي تختلـف فيـه عـن تشكيلات الإمامة ومقامها، في كونها غيـر معـصومة، وهـذا مـا يجعـل المراقب في حالة من الوجل والتأنّي في تقويم مستقبلها عندما تنزل إلى ميدان التجربة والعمل الواقعي، فالثغرات التي قد تبدو في هذا المجال، وهو مجال ولاية الفقيه، لا يمكن تعميمها على نظريـة الإمامـة وخطهـا الخاص، فالفارق كبير بين الحالتين، فالأولى تجربتها أضـحت واضـحة المعالم في التسديد والإرشاد لمن يطالع مفرداتها بموضوعية، والثانية لا تزال في دور التجربة ووقوعهـا فـي بعـض الأخطـاء لا يلغـي أحقيتهـا ومصداقيتها، ولكنه يُعبِّر من جهة أخرى عن بـشريَّتها وعـدم عـصمتها، وهنا نحتاج إلى قنوات وأذرع فاعلة قادرة على إضاءة الدائرة المعرفيـة وبيان المشروع الثقافي بالمزيد من الطاقات والفعاليات والتوجهات التي تعرف كيف تكلِّم المجتمع المعاصـر بلغـة قريبـة مـن واقعـه، وبآمـال أضحى في أشد الحاجة إليها، وبأن يتحول الـشعار لـدينا إلـى مـصداق للعمل والإنتاج حتى ندخل العالم المعاصر، ونتمكن من إحداث التغيير المطلوب عبر ما نمتلكه من حيوية في الفكرة وأصالة في الرؤية وثبات في الموقف، فالمجتمع لا يتغير لمجرد أننا نريد التغييـر، ولكنَّـه يتغيـر بمقدار ما نقدم له من بدائل يتفاعـل معهـا، فيتحـرك شـوقاً إلـى تلـك

البدائل وحبّاً في الإنجاز الأفضل، وتحديثنا للثقافة لا يمكن أن يكتب له النجاح ما لم نكن قادرين على إنجاز مركب ثقافي جديد محافظٍ على الأصالة ومتلائم مع الذوق المعاصر، فالكتابة لدينا، على سبيل المثال، يجب أن تتحول إلى مولَّدات جديدة على مستوى الفكرة وعلى مستوى الأسلوب.

الإمامة وأهل البيت عليهم السلام في الفكر المعتزلي
الجاحظ أنموذجاً

د. جعفر دلشاد

تمهيد

منذ زمن بعيد وأنا مولع بمطالعة مؤلفات الجاحظ، هذا الكاتب القدير، الذي استطاع أن يخلّد اسمه في الأدب العربي وتاريخه. واليوم وبعد مضي ١١٧٠ عاماً على وفاة هذا العالم النحرير، ما زالت مؤلفاته حيّة بين الأوساط العلميّة والأدبيّة، لا يستغني عنها كل أديب وكاتب، خاصة كتبه المشهورة جداً كالبيان والتّبيين، والحيوان، والبخلاء، فضلاً عن كتبه الأخرى، ويقال: إن ما تركه الجاحظ من كتب ورسائل ينيف على مئة وسبعين كتاباً، فهي موسوعة علميّة وأدبيّة كاملة، وهي خير مثال للثّقافة العربيّة والنّضج الفكري والعلمي، وللأدب البليغ والأُسلوب الإنشائي الرفيع، ولا تزال بعض آثاره مخطوطة في خزائن الكتب بين الشرق والغرب[1].

وخلال مطالعتي كتابه الثمين «البيان والتبيين» ظفرتُ ببعض الفقرات لأئمة الشيعة؛ كالإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأولاده الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد الباقر سلام الله عليهم جميعاً،

---

(١) يراجع مقدمة كتاب الحيوان ومعجم الأُدباء.

فآليت على نفسي ألا أترك هذه الفرصة، فرصة التنقيب عن كلام أهل البيت عليهم السلام في هذا السفر الجليل، فساعدني الحظ أن أستقرئ جميع المجلدات الأربعة، فاستخرجت ودونت ما عثرت عليه من كلامهم عليهم السلام.

وخلال متابعتي لآثار الجاحظ وجدت بعض المؤرخين يشيرون إلى رسائل وكتب لم تطبع بعد؛ منها:

١ ــ كتاب الإمامة على مذهب الشيعة.

٢ ــ كتاب الدلالة على أن الإمامة فرض.

٣ ــ رسالة في تفضيل بني هاشم على من سواهم.

٤ ــ رسالة في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

ويبدو أنّ العنوان الأول والرابع هو واحد، وبعد محاولة جادة استطعت أن أحصل على العنوان الأخير، وقد نشرها الأُستاذ المرحوم الدكتور مصطفى جواد لأول مرة في مجلة (لغة العرب)[1] قبل أربعين عاماً، وسيأتي نصّها كاملاً إن شاء الله.

وأثناء دراستي لهذه الشخصيّة الفذّة عثرتُ على هذا العنوان: «مئة كلمة للإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام» وهي التي جمعها الجاحظ، فصرت أبحث عنها، فإذا هي تُشْرَحُ ويُعَلَّقُ عليها علماء وأُدباء من بلاد العرب وبلاد فارس، وقد تضمنت أبياتاً عربية وفارسيّة، فحاولت أن أستقصي ما كُتب في هذا الشأن، فدوّنت ما تيسّر مشاهدته في هذا المقال.

---

(١) الجزء السابع، السنة التاسعة، ص٤٩٧.

حياة الجاحظ ومكانته العلمية

هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي بالولاء، ولد في مدينة البصرة حوالي عام ١٦٠ للهجرة / ٧٧٥ للميلاد، وتوفي بها عام ٢٥٥ للهجرة / ٨٦٨ للميلاد. كان يُعرف بالجاحظ لجحوظ عينيه. بلغ الجاحظ من الذكاء وقوة التفكير ما جعله من كبار أئمة الأدب. نشأ في البصرة، وهي آنذاك آهلة بالأدباء والنّحاة وأصحاب اللغة فنبغ في كل ذلك. وعندما بلغ خبره المتوكل، وكان يبحث عن معلم يؤدب ولده، استقدمه إليه في مدينة «سُرّ من رأى» بالعراق، فلما رآه استبشع منظره، فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرفه.

كان قد اشتهر صيته في العالم الإسلامي آنذاك، فتهافت الناس لمشاهدته والسّماع منه. فلا يمر أديب أو عالم بالبصرة إلاّ طلب أن يرى الجاحظ ويكلمه.

كان الجاحظ من فضلاء المعتزلة، وهم جماعة من مفكري ذلك العهد. طالع الجاحظ كثيراً من كتب الفلاسفة، وله مؤلفات كثيرة، طبعت معظمها[١]. وبقيت بعضها لم تر النور ولم تنشر حتى الآن[٢].

«اختلف المؤرخون والنقاد في أصل الجاحظ، فذهب بعضهم إلى أنه من أصل عربي، وذهب البعض الآخر إلى أنه من العناصر الإفريقية التي تداخلت في العنصر العربي؛ والفريقان ينسبانه إلى كنانة أصيلاً أو مولى»[٣].

---

(١) اُنظر زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات مكتبة دار مكتبة الحياة ــ بيروت، بدون سنة الطبع ج١، ص٤٧٤ ــ ٤٧٧.

(٢) اُنظر جبر، جميل، الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤، ص٦٨ ــ ٧٠.

(٣) الفاخوري، حنّا، تأريخ الأدب العربي، الطبعة السادسة ــ بيروت، بدون سنة الطبع، ص٥٥٩.

«ويقال: أنه كان يعرف الفارسيّة. وكان مولعاً بالكتاب، يكثر من مطالعة المؤلفات الفكريّة والفلسفيّة»[1].

«وما أن كان القرن الثالث الهجري حتى استوت له شهرة كبيرة بين كتّاب عصره، وترامت تلك الشهرة إلى أُذن المأمون، وقد قرأ للجاحظ كتاب «الإمامة» وأُعجب به، فاستقدمه وسأله أن يكتب له رسالة في العباسيّة والاحتجاج لها، وأقامه على ديوان رسائله، غير أن الجاحظ لم يمكث فيه سوى ثلاثة أيام، وكأنّه لم يستطع الخضوع لنظم الدواوين. وما يقتضيه سير العمل»[2].

تعتبر مؤلفات الجاحظ دائرة معارف أو موسوعة علميّة أدبيّة؛ لأنه استطاع أن يجمع فيها كل ما دُوّن في الأعوام التي سبقته، وقيل: لو لم تكن هذه الموسوعة لظلّ مكانها خالياً في فهم القرون التي خلت[3].

كان الجاحظ يتمتع بقوة ذكاء عجيبة وحافظة قويّة، مما أدت إلى شهرته عالمياً، فإنه فضلاً عن اطّلاعه الواسع على العلوم العربية، كالتاريخ والتفسير والأدب و... كان يعيش في مركز الخلافة العباسية آنذاك، بغداد، وقد عُرف عصره بعصر الترجمة، فقد تُرجمت كتب كثيرة في تلك الفترة من اللّغات اليونانية والهنديّة والفارسية إلى اللغة العربيّة[4].

---

(١) المصدر السابق، ص٥٦١.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) أُنظر الحاجري، طه، الجاحظ حياته وآثاره، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر ــ القاهرة ١٩٦٩، ص٣٧.

(٤) أُنظر شلحت، فيكتور، النزعة الكلاميّة في أُسلوب الجاحظ، الطبعة الثالثة، دار المشرق ــ بيروت ١٩٩٢، ص٢٢.

جعل الجاحظ العقل حكماً سامياً في النظر إلى شؤون الحياة، ولعل الحافز الأصلي الذي حمله على إنزال العقل هذه المنزلة، هو إدراكه البون الشاسع بين المستوى الثّقافي لدى الخاصة من الناس والمستوى الذي عليه عامّة الناس، وهل غير العقل يستطيع أن يقضي على الرجعيّة الفكريّة التي تلازم معظم العامة من تقاليد بالية وخرافات وجهل؟

لقد كان الجاحظ على اعتقاد أن الإنسان كلما تقدم في انتهاج أساليب المنطق، وتفهم الدين على حقيقته، فإنه ستزدهر الفضيلة لديه، وسيترقى المجتمع رقيّه المنشود؛ لأن الفضيلة هي الأساس والركيزة في المجتمع، ولم يتحقق هذا الأمر إلاّ بالعقل، فكل أمر يصدّ العقل عن إشراقة الحقّ ليس إلاّ وهماً أو هوى. فالعقل وحده يميّز بين الخير والشرّ، ويوفّر له النموّ المتزن، فالعقل في الإنسان هو الجوهري والأفضل، غير أنه مغمور بمعطيات الحسّ ولا بدّ من تحريره أولاً[1].

منزلة الجاحظ

إذا كان عبدالحميد الكاتب وابن المقفّع يعدّان رأس المدرسة النثريّة الأُولى، فإن الجاحظ يُعدّ رأس المدرسة النثرية الثانية في الأدب العربي، فأُسلوب المدرسة الثانية يمتاز بنزعة إلى الملائمة لتقدّم الحضارة، وميل إلى الإسهاب، ورجوع إلى العرب والاستقاء من ينابيع أدبهم، كي تتماشى مع المدنيّة والثقافة، وانتهاج المنطق إذا دعت إليه الحاجة[2].

---

(١) أُنظر الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، مصدر سابق، ص١٤٢ ــ ١٤٣؛ نقلاً عن كتاب (التربيع والتدوير)، على هامش الكامل للمبرد، ج١، ص٤٣؛ وكذا كتاب الحيوان للجاحظ، ج١، ص٢٠٧.

(٢) أُنظر الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، مصدر سابق، ص٥٤٨.

كان الجاحظ يمثّل حريّة الفكر لعصره، ومثّل الجاحظ أيضاً في آثاره تشعّب الحركة الفكريّة، واتّساع آفاق المعرفة آنذاك، وكذا البحث العلمي المؤسَّس على العقل، وقد حظي من كل علم بطرف حتى إنه خاض في أبواب مختلفة كعلم الاجتماع، والأخلاق، والتربية والتعليم، والطبيعة وفلسفة اللّغة وما إلى ذلك[١].

«ومهما يكن من أمر ففضل الجاحظ على الأدب العربي فضل جمّ، فقد قرّب الفلسفة والعلوم إلى كل ذهن، وصاغها صياغة أدبيّة مزج فيها كلام أرسطو بأشعار الجاهليين، وأقوال الفلاسفة بأقوال الأدباء، وجعل اللّغة العربيّة لغة الحياة التي تنطق بكل علم وتعبّر عن كل فن»[٢].

شخصيته الثقافية

كان الجاحظ ذكيّاً غريب الذكاء، محبّاً للمطالعة حتى قال أبو هفّان: «لن أرى فقط، ولا سمعت من أحبّ الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلاّ استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى أنه كان يكتري دكاكين الورّاقين ويبيت فيها للنظر»[٣].

«فهو صاحب فئة من كتّاب العرب ومترجمي الفرس، فنقل عنهم واستفاد منهم، وأُغرم بالمطالعة إغراماً شديداً فلم يقع في يده كتاب إلاّ استتم قراءته، واستوعب مادته، وكان يكتري حوانيت الورّاقين ويعتكف

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٥٦٣.

فيها للدرس والمطالعة حتى أحصى مسائل العلوم، واستبطن دخائل الفنون، وأصبح في الأدب منقطع القرين»[1].

«وبحسبنا أن نقول: إنّه تميّز من أنداده بغزارة العلم، وقوة الحجة، واستقصاء البحث، وشدة العارضة، وبلاغة القول، وإنه تبحّر في علم الكلام وخلطه بفلسفة يونان، وانفرد دون المتكلمين بمذهب التوحيد، شايعه عليه كثير منهم فسُمّوا بالجاحظيّة، وشارك في سائر العلوم وكتب فيها كتابة محقّق ضليع. وهو أول عالم عربي جمع بين الجدل والهزل، وتوسّع في المحاضرات، وأكثر من التّصنيف، وكتب في الحيوان والنّبات والأخلاق والاجتماع»[2].

كما كتب الجاحظ في موضوعات مختلفة: الفلسفة، التاريخ، الجغرافية، العقائد.

كانت مؤلفاته موسوعة جمعت الثّقافات القديمة وثقافات العصر العباسي، فمن أشهر كتبه: الحيوان، البخلاء، والبيان والتّبيين، أما كتابه (الحيوان) فهو كتاب علم وتأريخ وأدب، وكان الأول من نوعه عند العرب. أما كتابه (البخلاء) فقد وضعه طلباً للمنفعة العامة، وبه تظهر مقدرة الجاحظ في النفوذ إلى زوايا النفس البشريّة. وأما كتابه (البيان والتبيين)، فهو كتاب أدب وضعه في أواخر أيامه لتنشئة الكتّاب على الأساليب القويمة. يعدّ هذا الكتاب أولى المحاولات للتّصنيف في علوم

---

(١) الزّيّات، أحمد حسن، تأريخ الأدب العربي، الطبعة السادسة والعشرون، دار الثقافة ــ بيروت، بدون سنة طبع، ص٢٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣١.

البلاغة، ويعدّ أيضاً مصدراً من مصادر تاريخ الأدب العربي، ويمتاز بنظرات قيّمة في النقد[1].

فالجاحظ دائرة واسعة للمعارف، وأديب جعل العلم مادة لأدبه، يعنى بألفاظه ومعانيه، ويتطلب الحقيقة بكل قواه.

البصرة وبغداد ومكانتهما العلمية

أما مدينة البصرة التي ترعرع فيها الجاحظ فقد كان ولا يزال موقعها الجغرافي الممتاز على مفترق طرق المواصلات البريّة والبحريّة والنهريّة، مما جعلها تغصّ بالسّكان من كل جنس ولون، من عرب وغير عرب. وفضلاً عن أنّها كانت مركزاً تجارياً، فقد كانت مركزاً ثقافيّاً مهماً، موطناً للتّفكير المنطقي. ففيها ظهرت المدرسة القدريّة التي أكملتها المعتزلة، وفيها أيضاً ظهرت مدرسة اللّغويين التي اعتمدت الاستقراء الأُسلوبي والقياس، فكان من ثمارها «كتاب سيبويه»، و«العين» للخليل بن أحمد، و«البيان والتّبيين» للجاحظ[2].

وقد دأب بعض المؤرخين على تسمية العصر العباسي زمن المأمون بالعصر الذهبي للحضارة العربيّة، فصهرت هذه الحضارة في بوتقتها خلاصة الحضارات القديمة وأعطتها طابعاً خاصاً من أهم مزاياه هي حرية الفكر، ونهضة الآداب والعلوم والفنون[3].

---

(١) أُنظر الفاخوري، حنّا، الجامع في تأريخ الأدب العربي، دار الجيل ــ بيروت، الطبعة الأُولى ١٩٨٦، ص٥٥١ ــ ٥٥٢.

(٢) أُنظر الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، مصدر سابق، ص٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٥.

كانت البصرة حينئذٍ أهم مراكز الثّقافة قبل ازدهـار بغـداد، فكانـت مساجدها ملتقى العلماء والأدباء والشعراء والنّحاة، وكان اتصال الجـاحظ وثيقاً بهؤلاء، إلاّ أن آفاق البصرة على رحبها لم تكن لتكفـي أبـا عثمـان، فانصرف عنها إلى بغداد، عاصمة العالم الإسلامي في ذلك العصر، حيـث كان يؤمها نخبة المفكرين حتى صارت مركـزاً علميـاً بـارزاً، فـضلاً عـن كونها كانت من أهم المراكز الاقتصادية في العالم.

وقد كان تـساهل الـسلاطين العباسـيين حـافزاً للكتّـاب أيّـاً كـان مذهبهم وأصلـهم على الإقامة فيها[1]. وقد أفاد الجاحظ من وجـوده فـي بغداد، فتابع درسه في مجالس أعلامها مثـل أبـي عبيـدة[2] والأخفـش[3] والأصمعي[4] وأبي زيد الأنصاري[5] والنّظام[6].

---

(١) المصدر السابق، ص١٩.

(٢) أبو عبيدة (وفاته ٢٠٩هـ)، هو الذي قال فيه الجـاحظ: «لـم يكـن فـي الأرض خـارجي ولا إجماعي أعلم بجميع العلوم منه». تتجاوز تـصانيفه المئـة؛ منهـا كتـاب الحمـام، والحيّـات، والعقارب، والخيل، والإبل والزرع وهي موضوعات عالجها الجاحظ أيضاً.

(٣) أبو الحسن الأخفش (وفاته ٢١٥هـ)، من أكابر أئمة النحو في البصرة.

(٤) الأصمعي (وفاته ٢١٦هـ)، هـو صـاحب لغـة ونحـو، وإمـام فـي الأخبـار والنـوادر والملـح والغرائب؛ جمع شتيت اللّغة في الشجر، والنّبات، والإبل، والشاء، والوحوش وغير ذلك.

(٥) أبو زيد الأنصاري (وفاته ٢١٥هـ)، من أئمة الأدب، غلبت عليه اللغة والنوادر والغريب. كـان ثقـة في روايته. وقد ألّف في القوس، والترس، والإبل، والوحوش، وخلق الإنسان، والمطر، والنبات.

(٦) أبو إسحاق النظّام (وفاته ٢٢١هـ)، من الموالي، تتلمذ للعلاف في الاعتـزال، ثـم انفـرد عنـه وكوّن لـه مذهباً خاصاً. كان آية في النبوغ حتى قال عنه الجاحظ: «الأوائل يقولون: فـي كـل ألف سنة رجل لا نظير لـه، فان كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظّام، وقد أثّر النظام فـي الجاحظ من نواحٍ كثيرة. [الـهوامش نقلت من كتاب تاريخ الأدب العربـي لحنّـا الفـاخوري، مصدر سابق، ص٥٦٣ ــ ٥٦٤].

مئة كلمة للإمام علي عليه السلام جمعها الجاحظ

ولدى تتبعي لأخبار الجاحظ ومصنفاته في مختلف الكتب وفهارس مخطوطات المكتبات عثرت على عنوان جلب انتباهي، وهو: مئة كلمة للإمام أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام اختارها أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وبعد متابعتي لهذا العنوان حصلت على معلومات لا يستغني عنها كل باحث ومتتبع لآثار الجاحظ منها:

قال أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر صاحب أبي عثمان الجاحظ: كان الجاحظ يقول لنا زماناً: إنّ لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب مئة كلمة، كل كلمة منها تفي بألف كلمة من محاسن كلام العرب. قال: وكنت أسأله دهراً بعيداً أن يجمعها لي، ويمليها عليَّ، وكان يعدني بها، ويتغافل عنها، ضنّاً بها، قال: فلما كان آخر عمره أخرج جملة الكلمات المئة هذه ثم ذكرها[1].

ونظمها رشيد الدين الوطواط فجعل كل كلمة منها في رباعيّة فارسيّة وسمّى ذلك: «مطلوب كلّ طالب من كلام الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»، والوطواط هذا هو محمد بن عبدالجليل العمري البلخي المتوفى بخوارزم سنة ٥٥٢ للهجرة، وكان من أفاضل أهل زمانه في النّظم والنثر، وأعلمهم بدقائق كلام العرب وأسرار النحو والأدب، وكان كاتباً للسلطان خوارزم شاه الهندي[2]. ولرشيد الدين الوطواط شعر في مدح أمير المؤمنين عليه السلام:

---

(١) الخوارزمي، المناقب، طبعة النجف الأشرف ١٩٦٥، ص ٢٧٠.

(٢) الحسيني، عبدالزّهراء الخطيب، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، دار الأضواء ــ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ج ١، ص ٦٠ ــ ٦١ و٧٢ ــ ٨٣.

لقد تجمع في الـهادي أبـي ما قد تجمـع فـي الأصـحاب

ومما جاء في كتاب (تاريخ الأدب العربي) لبـروكلمن[1]: أمثـال سيدنا عليّ (١٠٠) حكمة ومثل بالعربية والفارسيّة مـع تفـسير لرشـيد الدين الوطواط، مـع هـامش مـزدوج بـه أمثـال وحكـم عربيّـة نـشره وترجمه إلى الألمانية مع حواشي وتعليقات المستشرق فلايشر، طبعـة ليبزج ١٨٢٧م.

ــ ويوجد شرح لـهذه المجموعة بقلم حـسين بـن معـين الـدين الميبذي في المتحف البريطاني برقم ١٦٦٥.

ــ ويوجد شرح آخر لمحمد العمري في باريس برقم ٢٩٥٤.

ــ وتوجد مجموعة رشيد الدين الوطواط أيضاً في أياصوفيا بـرقم ٤١٦٥ / ٤٧٩٢، والـسليمانية بـرقم ١٢٦/ ألـف ١٢٥ و١٠٢٨، وشـرحها جمال خلوتي بعنوان «صد كلمه»، أياصفويا ٤٠٧٠.

ــ أمثال سيدنا عليّ، ينسب جمعها إلى الجاحظ، كمـا روى ذلـك ابن قتيبة في عيون الأخبار: كوبريلي ١٥٦، ومانشستر ١٤٧.

ــ مئة من أمثال عليّ، نشرت في صيدا سنة ١٣٤١هـ برلين ٨٨٥٦ ــ ٨٨٥٧ وتوجد مع ترجمـة فارسـيّة وشـرح لمحمـد بـن محمـد بـن عبدالرشيد، برلين ٨٦٥٧.

كما توجد نسخة خطيّة في المتحف البريطاني بـرقم ٢٠٨ لعـارف الحسني، ونسخة أُخرى برقم ١٦٦٥.

---

(١) المجلد الأول الصفحة ١٧٩.

ـ وتوجد أيضاً تحت عنوان: المختار من كلام الجاحظ وحكم عليّ بمكتبة برلين[1].

ـ «(صد كلمه أمير المؤمنين) أولها: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. وقد شرحها بالنظم الفارسي بعض الفضلاء لكل كلمة رباعيّة، وهو مطبوع مع (صد كلمه جاحظ»)[2].

ـ وقد ذكر صاحب كتاب (الذريعة) المرحوم آغا بزرك الطهراني في كتابه هذا عنواناً آخر للمئة كلمة التي جمعها الجاحظ قائلاً:

«(مئة كلمة) من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام التي أصلها جمع أبي عثمان الجاحظ العامي، أولها: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. وقد طبعت بهامش كتاب «الشهاب» للشيخ يحيى البحراني ١٣٢٢هـ»[3].

ـ كما أشار صاحب كتاب (الذريعة) أيضاً في كتابه هذا إلى شرح لهذه المئة كلمة تحت عنوان:

«حكمة بالغة» ومئة كلمة جامعة في الأخلاق، شرح بالفارسية لمئة كلمة من الكلمات القصار المأثورة المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، مع الاستشهاد بالأشعار الفارسية الحكميّة للشيخ عباس القمي المحدّث المعاصر المتوفّى ١٣٥٩هـ وقد طبع بإيران في ١٣٣١هـ[4].

وللجاحظ وقفة وتعليق على كلمة من الكلمات القصار لعليّ بن أبي طالب عليه السلام في كتابه «البيان والتبيين» ننقلها نصّاً إتماماً للفائدة:

---

(١) زيدان، جرجي، تأريخ آداب اللغة العربيّة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٧٧.

(٢) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة في تصانيف الشيعة، طبعة إيران ١٣٨٩هـ ج١٥، ص٢٠.

(٣) المصدر السابق، ج١٩، ص٢.

(٤) المصدر السابق، ج٧، ص٥٦.

«قال عليّ بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: قيمة كلّ إنسان ما يحسن. فلو لم نقف من هذا الكتاب إلاّ على هذه الكلمة، لوجدناها كافية شافية، ومجزية مغنية، بل لوجدناها فاضلة على الكفاية، وغير مقصرة عن الغاية، وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكأنّ الله عزّ وجلّ قد ألبسه من الجلالة وغشّاه من نور الحكمة على حسن نيّة صاحبه، وتقوى قائله، فإذا كان المعنى شريفاً، واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال، مصوناً عن التّكلّف، صنع في القلب صنيع الغيث في التّربة الكريمة، ومتى فصّلت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصّفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد، ما لا يمتنع من تعظيمها به صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها عقول الجهلة»[1].

اُنظر إلى إمام المتكلمين، ورائد من روّاد الأدب العربي، الذي طالما ظلّ إنتاجه كعبة لمن أراد أن ينتهل كيف يصف كلام أبي الحسن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، وكيف يعظّم صاحب القول هذا ويبجّله غاية التّبجيل، وهذه الكلمة هي إحدى الكلمات المئة التي طالما كان الجاحظ يحتفظ بها ويكنّ لها احتراماً خاصّاً.

رسالة في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام للجاحظ

ومن غريب ما شاهدته خلال تتبعي لآثار الجاحظ ومؤلفاته، رسالة في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فهو يتخذ المنطق والعقل أولاً، ثم القرآن والسّنة دليلاً يحتجّ به على هذا الأمر، ليرى من هو

---

(١) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، القاهرة ١٩٤٧، ج١، ص٩٧.

الخليفة بعد رسول الله ﷺ حقاً، والرسالة نصاً كما يلي:

«هذا كتاب من اعتزل الشك، والظّن، والدّعوى، والأهواء، وأخذ باليقين والثقة من طاعة الله، وطاعة رسوله ﷺ، وبإجماع الأُمّة بعد نبيّها ﷺ، مما تضمنه الكتاب والسنّة، ترك القول بالآراء، فإنها تخطئ وتصيب؛ لأن الأُمّة أجمعت أن النبي ﷺ، شاور أصحابه في الأسرى ببدر، واتفق رأيهم على قبول الفداء منهم، فأنزل الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾[1].

فقد بان لك أن الرأي يخطئ ويصيب، ولا يعطي اليقين، وإنما الحجة الطاعة لله ولرسوله، وما أجمعت عليه الأُمّة من كتاب الله. وسنة نبيّها، ونحن لم ندرك النبي ﷺ ولا أحداً من الصحابة الذين اختلفت الأُمّة في حقّهم، فنعلم أيّهم أولى، ونكون معهم كما قال تعالى: ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[2]، ونعلم أيّهم على الباطل فنجتنبهم، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[3]. حتى أدركنا العلم، فطلبناه معرفة للدين وأهله، وأهل الصدق، والحقّ، فوجدنا الناس مختلفين يبرأ بعضهم من بعض، ويجمعهم في حال اختلافهم فريقان: أحدهما قالوا إنّ النبيّ ﷺ، مات ولم يستخلف أحداً، وجعل ذلك إلى المسلمين يختارونه، فاختاروا أبا بكر، والآخرون قالوا: إن النّبي ﷺ، استخلف عليّاً فجعله إماماً للمسلمين بعده، وادّعى كل فريق منهم الحق.

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٧.

(٢) سورة التوبة، الآية ١١٩.

(٣) سورة النحل، الآية ٧٨.

فلما رأينا ذلك، وقفنا الفريقين لنبحث ونعلم المحقّ من المبطل، فسألناهم جميعاً: هل للناس من وال يقيم أعيادهم، ويجبي زكاتهم (زكواتهم)، ويفرّقها على مستحقّيها، ويقضي بينهم، ويأخذ لضعيفهم من قويهم، ويقيم حدودهم؟ فقالوا لا بد من ذلك.

فقلنا هل لأحد أن يختار أحداً فيولّيه بغير نظر في كتاب الله، وسنة نبيّهﷺ؟ فقالوا: لا يجوز ذلك إلاّ بالنظر.

فسألناهم جميعاً عن الإسلام الذي أمر الله به. فقالوا: إنّه الشّهادتان والإقرار بما جاء من عند الله والصلاة والصّوم والحج بشرط الاستطاعة، والعمل بالقرآن يحلّ حلاله ويحرّم حرامه. فقبلنا ذلك منهم لإجماعهم.

ثم سألناهم جميعاً: هل لله خيرة من خلقه اصطفاهم واختارهم؟ فقالوا: نعم. فقلنا: ما برهانكم؟ فقالوا: قوله تعالى: **﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أمْرِهِمْ﴾**[1].

فسألناهم:من الخيرة؟ فقالوا: هم المتقون. قلنا: ما برهانكم؟ قالوا: قوله تعالى: **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾**[2].

فقلنا: هل لله خيرة من المتّقين؟ قالوا: نعم، المجاهدون **﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً﴾**[3].

---

(١) خلط الجاحظ هنا بين آيتين، الأولى: الآية ٦٨ من سورة القصص: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ الله وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، والثانية: الآية ٣٦ من سورة الأحزاب: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِينًا﴾. (المجلة)

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٣) سورة النساء، الآية ٩٥.

فقلنا: هل لله خيرة من المجاهدين؟ قالوا جميعاً: نعم، السابقون من المهاجرين إلى الجهاد، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾[1] الآية. فقبلنا ذلك منهم لإجماعهم عليه، وعلمنا أن خيرة الله من خلقه؛ المجاهدون السابقون إلى الجهاد.

ثم قلنا: هل لله منهم خيرة؟ فقالوا: نعم. قلنا: من هم؟ قالوا: أكثرهم عناء في الجهاد، وطعناً وضرباً وقتلاً في سبيل الله، بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[2]، ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ﴾[3]. فقبلنا ذلك منهم، وعلمناه، وعرفنا أن خيرة الخيرة أكثرهم في الجهاد عناء، وأبذلهم لنفسه في طاعة الله، وأقتلهم لعدوه.

فسألناهم عن هذين الرجلين: عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وأبي بكر، أيهما كان أكثر عناء في الحرب، وأحسن بلاء في سبيل الله، فأجمع الفريقان علىّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أنه كان أكثر طعناً، وضرباً، وأشدُّ قتالاً وأذبَّ عن دين الله ورسوله.

فثبت بما ذكرناه من إجماع الفريقين، ودلالة الكتاب والسنة، أن علياً عليه السلام أفضل. وسألناهم ثانياً عن خيرته من المتقين، فقالوا: هم الخاشعون بدليل قوله تعالى: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ ۝ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ۝ مَّنْ خَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ﴾[4].

---

(١) سورة الحديد، الآية ١٠.

(٢) سورة الزلزلة، الآية ٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ١١٠.

(٤) سورة ق، الآيات ٣١، ٣٢، ٣٣.

وقال تعالى: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[1].

ثم سألناهم: من هم الخاشعون: قالوا: هم العلماء؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[2].

ثم سألناهم جميعاً: من أعلم النّاس؟ قالوا: أعلمهم بالقول وأهداهم إلى الحقّ وأحقهم أن يكون متبوعاً ولا يكون تابعاً، بدليل قوله تعالى ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾[3]. فجعل الحكومة إلى أهل العدل، فقبلنا ذلك منهم. ثم سألناهم عن أعلم الناس بالعدل من هو؟ فقالوا: أدلهم عليه فقلنا: فمن أدلّ الناس عليه؟ قالوا أهداهم إلى الحقّ، وأحقهم أن يكون متبوعاً ولا يكون تابعاً، بدليل قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ﴾[4] الآية.

فدلّ كتاب الله وسنة نبيّه عليه السلام، والإجماع أن أفضل الأُمّة بعد نبيّها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنه إذا كان أكثرهم جهاداً كان أتقاهم، وإذا كان أتقاهم كان أخشاهم، وإذا كان أخشاهم كان أعلمهم، وإذا كان أعلمهم، كان أدلّ على العدل، وإذا كان أدلّ على العدل، كان أهدى الأُمّة إلى الحقّ، وإذا كان أهدى كان أولى أن يكون متبوعاً، وأن يكون حاكماً، لا تابعاً ولا محكوماً عليه.

أجمعت الأُمّة بعد نبيّها أنه خلّف كتاب الله تعالى ذكره، وأمرهم بالرجوع إليه إذا نابهم أمر، وإلى سنة نبيّه صلى الله عليه وآله فيتدبّرونها ويستنبطون

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(٢) سورة فاطر، الآية ٢٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٩٥.

(٤) سورة يونس، الآية ٣٥.

منها ما يزول به الاشتباه. فإذا قرأ قارؤهم: ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُ﴾. فيقال له: أثبتها. ثم يقرأ: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾، وفي قراءة ابن مسعود: (إنّ خيركم عند الله أتقاكم). ثم يقرأ: ﴿وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ غَيۡرَ بَعِيدٍ ۝ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ۝ مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾، فدلّت هذه الآية على أن المتقين هم الخاشعون. ثم يقرأ حتى إذا بلغ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾، فيقال له: إقرأ حتى ننظر، هل العلماء أفضل من غيرهم أم لا؟ حتى إذا بلغ إلى قوله تعالى: ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٍ﴾، قيل: قد دلّت هذه الآية على أنّ الله تعالى قد اختار العلماء وفضّلهم ورفعهم درجات.

وقد أجمعت الأُمّة على أن العلماء من أصحاب رسول الله ﷺ الذين يؤخذ عنهم العلم، كانوا أربعة: عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وعبدالله بن العباس، وابن مسعود، وزيد بن ثابت رضى الله عنهم، وقالت طائفة عمر بن الخطاب. فسألنا الأُمّة من أولى الناس بالتّقديم إذا حضرت الصلاة؟ فقالوا إن النّبي قال: يؤم القوم أقرأهم، ثم أجمعوا أن الأربعة كانوا أقرأ لكتاب الله تعالى من عمر، فسقط عمر. ثم سألنا الأُمّة: أي هؤلاء الأربعة أقرأ لكتاب الله وأفقه لدينه، فاختلفوا، فوقفناهم حتى نعلم. ثم سألناهم: أيّهم أولى بالإمامة: فأجمعوا على أنّ النبي ﷺ قال: الأئمة من قريش فسقط ابن مسعود، وزيد بن ثابت، وبقي عليّ بن أبي طالب، وابن عباس. فسألناهم أيّهما أولى بالإمامة، فأجمعوا على أنّ النّبي ﷺ قال: إذا كان عالمان فقيهان قرشيان، فأكبرهما سناً، وأقدمهما هجرة. فسقط عبدالله بن عباس، وبقي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب صلوات الله

عليه. فيكون أحق بالإمامة لما أجمعت عليه الأُمّة لدلالة الكتـاب والسّنة عليه»[1].

ففي العبارة الأُولى من هذه الرّسالة تجد الاستدلال جلياً بأنّه يريد أن يثبت أمراً بعيداً عن الهوى، آخذاً باليقين من طاعة ربّ العالمين، وطاعة رسولهﷺ، ويستند في حجته ودليله إلى إجماع الأُمة بعد نبيّها، ثم الرجوع إلى الكتاب والسّنّة.

فأول آية يستشهد بها الجاحظ في رسالته هي قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾، فهذه تعارض في مفهومها ظاهراً الآية الشريفة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[2]، وإذا رجعنا إلى تفسير مجمع البيان للطبرسي فسوف نرى هذه العبارة: «... واختُلف في الآية، وتقديرها على قولين أحدهما: أن معناه ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ من الخلق، ﴿وَيَخْتَارُ﴾ تدبير عباده، على ما هو الأصلح لهم، ويختار للرسالة ما هو الأصلح لعباده. ثم قال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾، أي ليس لهم الاختيار على الله، بل لله الخيرة عليهم، وعلى هذا تكون (ما) نفياً. والآخر: أن يكون (ما) في الآية بمعنى الذي، أي ويختار الذي كان لهم الخيرة فيه، فيكون الوقف على هذا عند قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾، وهذا أيضاً في معنى الأول؛ لأن حقيقة المعنى فيها أنه سبحانه يختار، وإليه الاختيار ليس لمن دونه الاختيار؛ لأن الاختيار يجب أن يكون على العلم بأحوال المختار، ولا يعلم غيره سبحانه جميع أحوال المختار، ولأن الاختيار هو أخذ الخير. وكيف

---

(١) يراجع مجلة لغة العرب، الجزء السابع، السنة التاسعة، ص٤٩٧.

(٢) سورة الشورى، الآية ٣٨.

يأخذ الخير من الأشياء من لا يعلم الخير فيها[1]؟!

ومما جاء في تفسير الكشّاف للزمخشري ما هذا نصّه: «إن الخيرة لله تعالى في أفعاله، وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها، ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه... وقيل معناه: ويختار الذي لهم فيه الخيرة، أي يختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح، وهو أعلم بمصالحهم من أنفسهم...»[2].

وما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسيره[3] هذا نصه: «فله تعالى أن يختار في مرحلة التشريع من الأحكام والقوانين ما يشاء كما أن له أن يختار في مرحلة التكوين من الخلق والتّدبير ما يشاء، وهذا معنى قوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾، وقد أطلق إطلاقاً».

وإن كان رأي العلامة الطباطبائي (رحمه الله تعالى) يختلف عمن سبقه من المفسرين، فهو يعتبر هذا الاختيار مطلقاً، سواء في القضايا التكوينية أو التشريعيّة، بينما نجد الطبرسي (رحمه الله تعالى) يقتصر في معنى الاختيار على ما هو الأصلح لعباده مثل الرسالة، ويذهب صاحب الكشّاف إلى ما هو خير للعباد وأصلح لهم بصورة عامة، وربما يتطابق رأي العلامة مع رأي صاحب الكشّاف.

---

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي ــ بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ج٧، ص٤٥٣.

(٢) الزمخشري، جار الله، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، انتشارات آفتاب ــ طهران، بدون سنة طبع، ج٣، ص١٨٨ ــ ١٨٩.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي ــ بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ج١٦، ص٦٦ ــ ٦٩.

ثم يتدرّج الجاحظ في رسالته هذه من لفظ الخيرة وهـو الاختيـار، كما مرّ بنا في التفاسير السالفة الذكر إلـى مـصاديق الخيـرة، فيراهـا فـي المتّقين، ثم المجاهدين والمهاجرين والسّابقين منهم إلى الجهاد، والأكثـر عناء منهم في الجهاد.

وبعـد كـل هـذه المقدمـة ينتهـي إلـى رجلـين مـن أصـحاب الرّسولﷺ لـهما الريادة في كل هذه الأمور التي ذكرت؛ وهما: عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأبو بكر. ثم يتساءل مَنْ منهما أكثر طعناً وضـرباً وأشـدّ قتالاً، فينتهي إولى أفضلية عليّ عليه السلام.

ثم ينتقل إلى قاعدة أُخرى وهي التّقوى، ليرى من المتّقون حقّاً من أصحاب الرسول الكريمﷺ ثم الخاشعون مـن هـذه الطبقـة الممتـازة؟ وينتهي إلى أنّ العلماء هم الذي يمتازن بهذه الصفة وهي الخشوع، وبعـد العلم ينتقل إلى الحكم والحكومة، ومن هو أجـدر بهـذا الأمـر مـن بـين العلماء؟ فيرى العدل أساس الحكم والحكومـة، ومـن هـو الـذي أهـدى للحقّ؟ فيرى أن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالـب عليه السلام هـو الـذي كـان يمتاز بهذه الصفات وكان أهدى، ولما كان أهـدى كـان أولـى أن يكـون حاكماً لا تابعاً ومحكوماً عليه.

وقد استدل الجاحظ على هذا الأمر بأن الأُمّة قد أجمعت بعد نبيّها على الرجوع إلى كتاب اللـه وسنة نبيه، وبعد استقراء بعض الآيـات مـن الكتاب العزيز، والرجوع إلى سـنة الرسـول الكـريمﷺ يقـايس، وهـي أصحّ، بين أربعة أو خمسة من اصحاب الرسولﷺ وهم: عليّ بن أبـي طالب وعبداللـه بن العباس، وابن مسعود، وزيـد بـن ثابـت، وعمـر بـن الخطاب. وبعد الاستدلال بأحاديث الرسولﷺ ينتهـي بهـذا الاسـتنتاج

إلى أنّ الإمام العالم الفقيه من قريش الذي يستحق الزعامة والإمامة للأُمّة بعد رسولها صلى الله عليه وآله هو الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

كتاب البيان والتّبيين وأقوال أهل البيت عليهم السلام

يعتبر كتاب (البيان والتبيين) من الكتب الأدبية والتأريخيّة الثمينة، إذ إنّ القيّم في اللغة هو المستقيم لا ذو القيمة كما هو شائع، فهو مزيج من ثقافات مختلفة تغلب عليها الثقافة العربيّة، فالكتاب هذا أصل من أُصول فن الأدب وأركانه، وقد امتزجت فيه علوم البلاغة والأدب والتأريخ[1]. ويعتبر أيضاً كتاباً في الإنشاء إذ يشتمل على بحوث في فن البيان والخطابة، ويعدّ مرجعاً في الشعر والشعراء والنسّاك والزّهاد، ويحتوي على جملة من خطب النبي صلى الله عليه وآله، وعليّ بن أبي طالب عليه السلام وأقوالهما، وكذا بعض أقوال أهل البيت عليهم السلام.

وأما ما احتوت عليه المجلدات الأربعة من كتاب (البيان والتّبيين)[2] من أقوال أهل البيت عليهم السلام فلم تكن قليلة، وصنّفتها وجعلتها في مقولات ستّ:

١ ــ عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أقواله وخطبه.

٢ ــ في الحكم والمواعظ.

٣ ــ في الدّنيا والآخرة.

٤ ــ في النّساء.

---

(١) أُنظر الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، مصدر سابق، ص٥٥٧.

(٢) تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل ــ بيروت ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

٥ ــ في أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية.

٦ ــ في قضايا عامة.

فاستخرجت الأقوال الواردة هنا من مصادر أُخرى؛ كشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، وبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، ومستدرك وسائل الشيعة، والكتب الأربعة (الكافي، من لا يحضره الفقيه، الاستبصار، والتهذيب)، مشيراً إليها في الهوامش.

عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أقواله وخطبه

الأقوال:

(١) وذكر الله آدَمَ الذي هو أصلُ البشر فقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ [(١)]. ولذلك كنّى النبي صلى الله عليه وآله عليّاً أبا تراب. قالوا: وكانت أحبّ الكُنى إليه[(٢)].

(٢) قال: وأثنى رجلٌ على عليّ بن أبي طالب فأفرط، وكان عليٌّ له متّهماً، فقال: «أنا دون ما تقول، وفوق ما في نفسك»[(٣)].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٥٩.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل ــ بيروت ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ج٣، ص٢٠٤. يوجد نظيره في نهج البلاغة، ج١، ص١١: (مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب). جاء الحديث نصاً في بحار الأنوار ج٢، ص٣٢٠ وفي ج٩، ص٧ و١٥١، وفي، ج١٤، ص٢٠٦، وكذلك في المجلدات ٢١، ٣٥، ٥٤، ٦٨، ٧٠، ٩٠.

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٠. أورد هذا القول ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج٤، ص١٠٤ لعلي بن الحسين، وفي ١٠، ص١٤٧، وفي ج١٧، ص٤٦، وفي ج١٨، ص٢٣٣ الحكمة ٨٠ لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

(٣) وقال عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «أُوصيكم بأربع لو ضربتم إليها آباط الإبل لكُنّ لها أهلاً: لا يرجونّ أحدٌ منكم إلاّ ربّه؛ ولا يخافنّ إلاّ ذنبه؛ ولا يستحي أحدٌ إذا سئل عمّا لا يعلم أن يقول: لا أعلم. ولا إذا لم يعلم الشيء أن يتعلّمه. وإنّ الصّبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا قُطع الرأس ذهب الجسد، وكذلك إذا ذهب الإيمان»[١].

(٤) وقال عليّ عليه السلام: «قيمة كلّ امرئ ما يحسن». فلو لم نقف من هذا الكتاب إلاّ على هذه الكلمة لوجدناها شافية كافية، ومجزية مغنية، بل لوجدناها فاضلةً عن الكفاية، غير مقصّرة عن الغاية. وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكأنّ الله عزّ وجلّ قد ألبسه من الجلالة، وغشّاه من نور الحكمة على حسب نيّة صاحبه، وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع بعيداً من الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلّف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التّربة الكريمة. ومتى فصلت الكلمة على هذه الشّريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصّفة، أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد، ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة[٢].

(٥) عبدالله بن الحسن قال: قال عليّ بن أبي طالب عليه السلام:

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٧٧.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٨٣ وج٢، ص٧٧ ــ ٧٨، توجد هذه الكلمة في بحار الأنوار، ج٤٠، ص١٦٣، وكذا في ج٦٨، ص٢٨٣، وكذا في ج٧٥، ص٣٧، وكذا في ج١٠١، ص٣٦٩، وجاءت كذلك في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١٨، ص٢٣٠، وجاءت في بحار الأنوار، ج١، ص١٦٥ ح١٨٢ بهذا النّص: قيمة كلّ امرئ ما يحسنه.

«خصصنا بخمس: فصاحةٍ، وصباحةٍ، وسماحةٍ، ونجدةٍ، وحظوةٍ» ـــ يعني عند النّساء[1].

(٦) وقال الحسن بن علي: «من أتانا لم يعدم خصلةً من أربع: آيـة محكمةً، أو قضيّة عادلة، أو أخاً مستفاداً، أو مجالسة العلماء»[2].

(٧) وقال بعضهم: دعا رجلٌ عليّ بن أبي طالبعليه السلام إلـى طعـام، فقال: «نأتيك على أن لا تتكلّف لنا مـا لـيس عنـدك، ولا تـدّخر عنّـا مـا عندك»[3].

(٨) عنبسة القطّان قال: شهدت الحسن وقال لـه رجلٌ: بلغنـا أنـك تقول: لو كان عليّ بالمدينة يأكل من حشفها لكان خيراً لــه ممـا صـنع. فقال لـه الحسن: «يا لكع، أما واللـه لقد فقدتموه سهماً من مرامـي اللــه غير سؤوم لأمر اللـه، ولا سَروقَةٍ لمال اللـه، أعطى القـرآن عزائمـه فيمـا عليه ولـه، فأحلّ حلالـه، وحرم حرامه، حتى أورده ذلك رياضـاً مونقـةً، وحدائق مغدقة. ذلك عليّ بن أبي طالب يا لكع»[4].

الخطب:

(٩) خطبة لعليّ بن أبي طالبعليه السلام[5]، قـال أبـو عبيـدة معمـر بـن

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج٢، ص٩٩، ولم أجده في مصادرنا.

(٢) لم أجده في مصادرنا.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص١٩٧.

(٤) المصدر الســابق، ج٢، ص١٠٨، جاء نظيره في شرح نهـج البلاغـة لابـن أبـي الحديـد، ج٤، ص٩٥ هكذا: «وروى عنه حماد بن سلمة أنه قال: لو كان عليّ يأكل الحشف بالمدينة لكـان خيراً لـه مما دخل فيه».

(٥) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٥٠ ـــ ٥٢.

المثنّى: أول خطبة خطبها عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه وصلّى على نبيّه: «أما بعد فلا يُرْعينّ مرعٍ إلاّ على نفسه؛ فإنّ من أرعى على غير نفسه شُغِل عن الجنة والنار أمامه.

ساع مجتهد ينجو، وطالبٌ يرجو، ومقصّر في النار. ثلاثة، واثنان: ملكٌ طار بجناحيه، ونبيٌ أخذ الله بيديه، ولا سادس. هلك من ادّعى وردى مَن اقتحم؛ فإنّ اليمين والشّمال مضلّة، والوسطى الجادّة، منهجٌ عليه باقي الكتاب والسنّة، وآثار النبوة. إنّ الله داوى هذه الأُمّة بدواءين: السيف والسّوط، فلا هوادة عند الإمام فيهما، استتروا ببيوتكم وأصلحوا

جاء في نهج البلاغة تنظيم صبحي الصالح، ص٥٧ ــ ٥٨ هكذا:

لما بويع في المدينة وفيها يخبر الناس بعلمه بما تؤول إليه أحوالهم وفيها يقسمهم إلى أقسام.

ذمّتي بما اقول رهينة. وأنا به زعيم. وإنّ مَن صرّحتْ له العبر عمّا بين يديه من المَثُلات، حجَزَتْه التّقوى عن تقحُّم الشّبهات. ألا وإنّ بليّتكم قد عادتْ كهيئتها يوم بعث الله نبيّه صلى الله عليه وآله. والّذي بعثه بالحقّ لتُبلْبَلُنّ بلْبلةً، ولتُغرْبَلُنّ غرْبلةً، ولتُساطُنّ سوط القِدْرِ، حتى يعود أسفلكم أعلاكم، وأعلاكم أسفلكم، وليَسبقَنّ سابقون كانوا قصّروا، وليُقصِّرَنّ سبّاقون كانوا سبقوا. والله ما كتمْتُ وشْمةً، ولا كذبتُ كذبةً، ولقد نُبِّئْتُ بهذا المقام وهذا اليوم. ألا وإنّ الخطايا خيلٌ شُمُسٌ حُمل عليها أهلها، وخُلعتْ لُجُمها، فتقحّمت بهم في النار. ألا وإنّ التّقوى مطايا ذُلُلٌ، حُمل عليها أهلها، وأُعطوا أزمّتها، فأوردتْهم الجنّة. حقٌّ وباطلٌ، ولكلٍّ أهلٌ، فلئنْ أَمِرَ الباطل لقديماً فعل، ولئن قلّ الحقّ فلربّما ولعلّ، ولقلّما أدبر شيءٌ فأقبل!

ومن هذه الخطبة وفيها يقسم الناس إلى ثلاثة أصناف:

شُغِل من الجنّةُ والنارُ أمامه! ساعٍ سريعٌ نجا، وطالبٌ بطيءٌ رجا، ومقصّرٌ في النار هوى. اليمين والشّمال مضلّة، والطّريق والوسطى هي الجادّة، عليها باقي الكتاب وآثار النّبوة، ومنها منفذ السّنّة، وإليها مصير العاقبة. هلك من ادّعى، وخاب من افترى. من أبدى صفحته للحقّ هلك. وكفى بالمرء جهلاً ألا يعرف قدره. لا يهلك على التّقوى سنخ أصلٍ، ولا يظمأ عليها زرع قومٍ. فاستتِروا في بيوتكم، وأصلحوا ذات بينكم، والتّوبة من ورائكم، ولا يحمد حامدٌ إلاّ ربّه، ولا يلُمْ لائمٌ إلاّ نفسه.

فيما بينكم والتّوبة من ورائكم. مَنْ أبدى صفحته للحقّ هلك. قد كانت لكم أمور ملتم عليَّ فيها ميلةً لم تكونوا عندي فيها بمحمودين ولا مصيبين. أما إني لو أشاء لقلت عفا الله عمّا سلف. سبق الرجلان وقام الثالث، كالغراب همّته بطنه، يا ويْحه، لو قصّ جناحاه وقطع رأسه لكان خيراً له. انظروا فإن أنكرتم فأنكروا، وإن عرفتم فآزروا. حقٌّ وباطل، ولكلٍّ أهل؛ ولئن أمر الباطل لقديماً فعل، ولئن قلّ الحق لربّما ولعلّ. ما أدبر شيء فأقبل. ولئن رجعَتْ عليكم أموركم إنّكم لسعداء، وإني لأخشى أن تكونوا في فترة. وما علينا إلاّ الاجتهاد».

قال أبو عبيدة: وروى فيها جعفر بن محمد:

«ألا إنّ أبرارَ عترتي، وأطايب أرومتي، أحلم الناس صغاراً، وأعلم الناس كباراً. ألا وإنّا أهل بيت من علم الله علمنا، وبحكم الله حكمنا، ومن قول صادق سمعنا. وإن تتّبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا، وإن لم تفعلوا يهلككم الله بأيدينا. معنا راية الحق، من تبعها لحق، ومن تأخّر عنها غرق. ألا وإنَّ بنا تردّ دبْرَة كلّ مؤمن، وبنا تُخلَع ربقة الذّلّ من أعناقكم، وبنا غُنِم، وبنا فتح الله لا بكم، وبنا يَختم لا بكم».

(١٠) خطبة لعليّ بن أبي طالب أيضاً عليه السلام[1]: «أمّا بعد، فإن الدنيا

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٥١ ــ ٥٢.

جاء في نهج البلاغة، ص٧١ ــ ٧٢ هكذا:

وهو فصل من الخطبة التي أولها «الحمد لله غير مقنوط من رحمته».

وفيه أحد عشر تنبيهاً.

أمّا بعدُ، فإنّ الدنيا أدبرتْ، وآذنتْ بوداعٍ، وإنّ الآخرة قد أقبلتْ وأشرفتْ باطّلاعٍ، ألا وإنّ اليوم المضمار، وغداً السّباق، والسّبقة الجنّة، والغاية النار؛ أفلا تائبٌ من خطيئته قبل منيّته!

قد أدبرت وآذنت بوداع، وإنّ الآخرة قد أقبلت وأشرفت باطّلاع. وإنّ المضمار اليوم والسّباق غداً. ألا وإنّكم في أيام أمل من ورائه أجل، فمن أخلص في أيام أمله قبل حضور أجله [فقد] نفعه عمله ولم يضرره أمله، ومن قصّر في أيام أمله قبل حضور أجله، فقد خسر عمله، وضرّه أمله. ألا فاعملوا لله في الرّغبة، كما تعملون له في الرّهبة. ألا وإنّي لم أر كالجنّة نام طالبها، ولا كالنّار نام هاربها. ألا وإنّكم قد أُمرتم بالظّعن، ودُللتم على الزّاد، وإنّ أخوف ما أخاف عليكم اتّباع الهوى، وطول الأمل».

(١١) ومن خطب عليّ أيضاً عليه السلام[1]، قالوا: أغار سفيان بن عوف

ألا عاملٌ لنفسه قبل يوم بؤسه! ألا وإنّكم في أيام أملٍ من ورائه أجلٌ؛ فمن عمل في أيّام أمله قبل حضور أجله فقد نفعه عمله، ولم يضرُرْه أجَله. ومن قصَّر في أيام أمله قبل حضور أجله. فقد خسر عمله، وضرّه أجله. ألا فأعملوا في الرَّغبة كما تعملون في الرّهبة، ألا وإنّي لم أرَ كالجنّة نام طالبها، ولا كالنّار نام هاربُها، ألا وإنّه من لا ينفعُهُ الحقّ يضرُّهُ الباطل، ومن لا يستقيم به الهدى، يجرُّ به الضّلال إلى الرّدى. ألا وإنّكم قد أُمرتم بالظّعن، ودُلِلْتم على الزّاد؛ وإنّ أخْوف ما أخاف عليكم اثنتان: اتّباع الهوى، وطول الأمل، فتزوّدوا في الدّنيا من الدّنيا ما تحرزون به أنفسكم غداً.

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٥٣ ـــ ٥٤.

جاء في نهج البلاغة، ص٦٩ ـــ ٧١ بهذا النّصّ:

وقد قالها يستنهض بها الناس حين ورد خبر غزو الأنبار بجيش معاوية فلم ينهضوا. وفيها يذكر فضل الجهاد، ويستنهض الناس، ويذكر علمه بالحرب، ويلقي عليهم التبعة لعدم طاعته.

أمّا بعد، فإنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنّة، فتحه الله لخاصّة أوليائه، وهو لباس التّقوى، ودرع الله الحصينة، وجُنّتُه الوثيقة. فمن تركه رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذّلّ، وشمله البلاء، ودُيِّث بالصَّغار والقَماءة، وضُرب على قلبه بالإسهاب، وأُديل الحقّ منه بتضييع الجهاد، وسيم الخسف، ومُنع النَّصف.

الأزدي ثم الغامدي على الأنبار، زمان عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وعليها حسان ــ أو ابن حسان ــ البكري فقتله، وأزال تلك الخيل عن مسالحها، فخرج عليّ بن أبي طالب عليه السلام حتى جلس على باب السدّة، فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه، ثم قال:

«أمّا بعد، فإنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنة. فمن تركه رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذّلّ، وشمله البلاء، ولزمه الصّغار، وسيم الخسف،

ألا وإنّي قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً، وسراً وإعلاناً، وقلت لكم: اُغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزي قومٌ قطُّ في عقر دارهم إلاّ ذلّوا. فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنّت عليكم الغارات، ومُلكت عليكم الأوطان. وهذا أخو غامدٍ وقد وردت خيله الأنبار، وقد قتل حسّان بن حسان البكري، وأزال خيلكم عن مسالحها، ولقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة، والأُخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وقُلبها وقلائدها ورُعُثها، ما تمتنع منه إلاّ بالاسترجاع والاسترحام. ثمّ انصرفوا وافرين ما نال رجلاً منهم كلْمٌ، ولا اُريق لهم دم؛ فلوْ أنّ أمرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً؛ فيا عجباً! عجباً ــ والله ــ يُميت القلب، ويجلب الهمّ من اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم، وتفرّقكم عن حقّكم! فقبحاً لكم وترحاً، حين صرتم غرضاً يُرمى، يُغار عليكم ولا تُغيرون، وتُغزَون ولا تغزون، ويُعصى الله وترضون! فإذا أمرتكم بالسّير إليهم في أيّام الحرّ قلتم: هذا حمارّة القيظ، أمهلنا يُسبَّخ عنّا الحرّ، وإذا أمرتكم بالسّير إليهم في الشّتاء قلتم: هذه صبارّة القُرّ، أمهلنا ينسلخ عنّا البرد؛ كلّ هذا فراراً من الحرّ والقُرّ. فإذا كنتم من الحرّ والقرّ تفرّون؛ فأنتم والله من السّيف أفرّ!

يا أشباه الرّجال ولا رجال! حلوم الأطفال، وعقول ربّات الحجال، لوددْتُ أنّي لم أركم ولم أعرفكم معرفةً ــ والله ــ جرّتْ ندماً، وأعقبتْ سدماً. قاتلكم الله! لقد ملأتم قلبي قيحاً، وشحنتمْ صدري غيظاً، وجرّعتموني نُغَب التّهمام أنفاساً، وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان؛ حتّى لقد قالت قريش: إنّ ابن أبي طالب رجلٌ شجاعٌ، ولكن لا علم له بالحرب. لله أبوهم! وهل أحدٌ منهم أشدّ لها مراساً، وأقدم فيها مقاماً منّي! لقد نهضْتُ فيها وما بلغْتُ العشرين، وهأنذا قد ذرّفت على السّتين! ولكن لا رأي لِمَنْ لا يطاع!

ومُنع النَصْف. ألا وإنّي قد دعوتكم إلى قتال هـؤلاء القـوم لـيلاً ونهـاراً، وسراً وإعلاناً، وقلت لكم: اُغزوهم قبل أن يغزوكم؛ فوالله ما غُزي قـومٌ قطٌ في عُقْر دارهـم إلاّ ذلّـوا، فتـواكلتم وتخـاذلتم، وثقـل علـيكم قـولي واتّخذتموه وراءكم ظهرياً، حتى شُنّت عليكم الغـارات. هذا أخـو غامـدٍ قد وردتْ خيلـه الأنبار، وقتل حسان ـ أو ابـن حـسان ـ البكـري، وأزال خيلكم عن مسالحها، وقتل منكم رجالاً صالحين، ولقد بلغني أنّ الرجـل منهم كان يدخل على المسلمة والأُخرى المعاهدة، فينـزع حجلـها وقُلبها ورعاثها. ثم انصرفوا وافرين، ما كُلم رجل منهم كلماً، فلو أنّ أمراً مـسلماً مات من بعد هذا أسفاً، ما كان عندي ملوماً، بل كان به عندي جديراً. فيـا عجباً من جدّ هؤلاء القوم في باطلـهم! وفشلكم عن حقّكم. فقبحـاً لكـم وترحاً، حين صرتم هدفاً يُرمى، وفيْئاً يُنتهب، يُغـار علكـيم ولا تُغيـرون، وتُغزون ولا تغزون، ويُعصى اللـه وترضون؛ فإذا أمرتكم بالسّير إليهم في أيام الحرّ قلتم: حمارّة القيظ، أمهلنا ينسلخ عنّا الحرّ. وإذا أمرتكم بالـسير في البرد قلتم: اسملنا ينسلخ عنّا القرّ. كلٌ ذا فراراً مـن الحَـرّ والقُـرّ. فـإذا كنتم من الحرّ والقرّ تفرّون، فأنتم والله من السيف أفرّ. يا أشباه الرّجـال ولا رجال، ويا أحلام الأطفال وعقول ربّات الحجال، وددت أنّ اللـه قـد أخرجني من بين ظهرانيْكم وقبضني إلى رحمته من بينكم. واللـه لوددْتُ أني لم أركُمْ، ولم أعرفكم ــ واللـه ــ معرفـة جـرّتْ نـدماً. قـد وريْـتم صدري غيظاً، وجرّعتموني الموت أنفاساً، وأفسدتم عليّ رأيي بالعـصيان والخذْلان، حتى قالت قريش: ابن أبي طالب شـجاعٌ ولكـن لا علـم لـه بالحرب. للـه أبوهم! وهل منهم أحـدٌ أشـدٌ لـها مراساً أو أطـول لـها تحجربةً منّي؟ لقد مارستها وما بلغتُ العشرين، فهأنـذا قـد نيّفـت علـى السّتين، ولكن لا رأي لمن لا يطاع».

قال: فقام لـه رجلٌ من الأزد يقال لـه فلان بن عفيف، ثم أخذ بيد ابن أخٍ لـه فقال: هأنذا يا أمير المؤمنين لا أملك إلاّ نفسي وابن أخي، فأمرنا بأمرك فوالله لنْمضينّ لـه ولو حال دون أمرك شوك الهراس، وجمر الغضى. فقال لـهما عليّ: «وأين تبلغان ما أريد، رحمكما الله»؟!

(١٢) وخطبة لـه أُخرى بهذا الإسناد شبيهة بهذا المعنى[1]، قام فيهم خطيباً فقال: «أيّها النّاس المجتمعة أبدانهم، المختلفة أهواؤكم، كلامكم يوهي الصّمّ الصّلاب، وفعلكم يُطمع فيكم عدوّكم. تقولون في المجالس: كيت وكيتَ، فإذا جاء القتال قلتم: حيدي حياد. ما عزّت دعوة مَن دعاكم، ولا استراح قلب من قاساكم، أعاليل بأضاليل. سألتموني التأخير، دفاع ذي الدّين المطول. هيهات لا يمنع الضّيم الذّليل، ولا يُدرك الحقّ إلاّ بالجدّ. أيّ دار بعد داركم تمنعون؟ أم مع أيّ إمام بعدي تقاتلون؟ المغرور والله مَن غررتموه، ومَنْ فاز بكم فاز بالسهم الأخيَب.

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٥٥ ــ ٥٦.

جاء في نهج البلاغة، ص٧٢ ــ ٧٣ هكذا:

بعد غارة الضحاك بن قيس صاحب معاوية على الحاج بعد قصة الحكمين وفيها يستنهض أصحابه لما حدث في الأطراف.

أيّها النّاس، المجتمعة أبدانُهم، المختلفة أهواؤهم، كلامكم يوهي الصّمّ الصّلاب، وفعْلكم يُطمع فيكم الأعداء! تقولون في المجالس: كيتَ وكيتَ، فإذا جاء القتال قُلتم: حيدي حياد! ما عزّتْ دعوة من دعاكم، ولا استراح قلب من قاساكم، أعاليلُ بأضاليلَ، وسألتموني التطويل، دفاع ذي الدّين المَطُول. لا يمنع الضّيْم الذّليل! ولا يُدرَك الحق إلاّ بالجدّ! أيّ دارٍ بعد داركم تمنعون، ومع أيٍّ إمامٍ بعدي تقاتلون؟ المغرور ــ والله ــ من غرَرْتموه، ومن فاز بكم فقد فاز ــ والله ــ بالسّهم الأخيَب، ومن رمى بكم فقد رمى بأفْوَقَ ناصلٍ. أصبحتُ والله لا أُصدّق قولكم، ولا أطمع في نصركم، ولا أُوعِد العدوّ بكم. ما بالكم؟ ما دواؤكم؟ ما طبُّكم؟ القوم رجالٌ أمثالكم. أقولاً بغير علْمٍ؟! وغفْلةً من غير ورعٍ؟! وطمعاً في غير حقٍّ؟!

أصبحتُ والله لا أُصدّق قولكم، ولا أطمع في نصركم فَرّق الله بيني وبينكم، وأعقبني بكم مَن هو خيرٌ لي منكم. لوددتُ أنّ لي بكلّ عشرة منكم رجلاً من بني فراس بن غنم، صرْف الدّينار بالدّرهم».

(١٣) وكان عليّ بن أبي طالب عليه السلام إذا عزّى قوماً قال: «إن تجزعوا فأهل ذلك الرّحم، وإن تصبروا ففي ثواب الله عوضٌ من كلّ فائت. وأنّ أعظم مصيبةٍ أصيب بها المسلمون محمد صلى الله عليه وآله، وعظّم أجركم»[١].

(١٤) ودخل عليّ بن أبي طالب عليه السلام المقابر فقال: «أمّا المنازل فقد سُكنَتْ، وأمّا الأموال فقد قُسّمتْ، وأمّا الأزواج فقد نُكحتْ. هذا خبر ما عندنا، فما خبر ما عندكم»؟ ثم قال: «والذي نفسي بيْده لو أُذن لهم في الكلام لأخبروا أنّ خير الزّاد التّقوى»[٢].

(١٥) قال: لما انصرف عليّ بن أبي طالب عليه السلام من صفين مرّ بمقابر، فقال:

«السلام عليكم أهل الدّيار الموحشة، والمحالّ المقفرة، من المؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات. أنتم لنا سلفٌ فارط،

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٢٨٥ ولم أجدها في المصادر الأُخر.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص١٥٥.

قال العلامة المجلسي في بحار الأنوار، ج٣٢، ص٦١٩:

جاء في شرح نهج البلاغة، ج١٨، ص٣٢٢ هكذا: وقال عليه السلام وقد رجع من صفين فأشرف على القبور بظاهر الكوفة: يا أهل الدّيار الموحشة والمحال المقفرة، والقبور المظلمة، يا أهل التربة، يا أهل الغربة، يا أهل الوحدة، يا أهل الوحشة، أنتم لنا فرط سابق، ونحن لكم تبع لاحق. أمّا الدّور فقد سُكنت، وأمّا الأزواج فقد نُكحت، وأمّا الأموال فقد قُسّمت. هذا خبر ما عندنا، فما خبر ما عندكم؟ ثم التفت إلى أصحابه فقال: أما والله لو أُذن لهم في الكلام لأخبروكم أن خير الزّاد التقوى.

ونحن لكم تبع، وبكم عمّا قليل لاحقون. اللـهمّ اغفر لنا ولـهم، وتجـاوزْ بعفوك عنّا وعنهم. الحمد للـه الذي جعل الأرض كفاتـاً، أحيـاءً وأمواتـاً. والحمد للـه الذي خلقكم، وعليها يحشركم، ومنها يبعثكم، وطوبى لمـن ذكر المعاد، وأعدّ للحساب، وقنع بالكفاف»[1].

(١٦) قال: وكان عليُّ بـن أبـي طالـبعليه السلام يقـول: «اللـــهمّ إنّ ذنوبي لا تضرُّك، وإنّ رحمتـك إيّـاي لا تنقـصك، فـاغفر لـي مـا لا يضرّك، وأعطني ما لا ينقصك»[2].

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣: ص١٤٨، قال صاحب بحار الأنوار، ج٣٢، ص٥٥٣: وجـاء في شرح نهج البلاغة، ج٢٠، ص٢٥٦ ــ ٢٥٧ هكذا: مرّعليه السلام فقال: الـسلام عليكم يـا أهـل الدّيار الموحشة، والمحال المقفرة، من المؤمنين والمؤمنات والمـسلمين والمسلمات. أنتم لنا فرط، ونحن لكم تبع، نـزوركم عمّا قليل، ونلحق بكم بعد زمان قصير. اللـهم اغفر لنا ولـهم، وتجاوز عنّا وعنهم. الحمد للـه الذي جعل الأرض كفاتاً، أحياءً وأمواتـاً. والحمـد للـه الذي منها خلقنا، وعليها ممشانا، وفيها معاشنا، وإليها يعيدنا. طوبى لمن ذكر المعـاد، وقنع بالكفاف، وأعدّ للحسـاب. إنّكم مخلوقـون اقتـداراً، ومربوبـون اقتـساراً، ومـضمنون أجداثاً، وكائنون رفاتاً، ومبعوثـون أفـراداً، ومـدينون حـساباً. فـرحم اللـــه امـرءاً اقتـرف فاعترف، ووجل فعقل، وحاذر فبادر، وعمّر فاعتبر، وحُذّر فازدجر، وأجاب فأناب، وراجع فتاب، واقتدى فاحتذى، وتأهّب للمعاد، واستظهر بـالزّاد ليـوم رحيلــه، ووجـه سبيلــه، ولحال حاجته، وموطن فاقته، فقدّم أمامه لدار مقامه، فمهّدوا لأنفـسكم على سلامة الأبدان، وفسحة الأعمار، فهل ينتظر أهل غضارة الشّباب إلاّ حواني الـهرم، وأهل بضاضة الـصحة إلاّ نوازل السّقم، وأهل مدة البقاء إلاّ مفاجـأة الفنـاء واقتـراب الفـوت ومـشارفة الانتقـال وإشفاء الزّوال، أو حشرجة الأنين، ورشح الجبين، وامتداد العـرنين، وعلـز القلـق، وقـيظ الرّمق، وشـدّة المضض، وغصص الجرض.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٢٧٤، وفي بحار الأنوار، ج٩١، ص١٣٩ جاء بهذا الـنّص: «إلـهي ذنوبي لا تضرّك، وعفوك إياي لا ينقصك، فـاغفر لـي مـا لا يـضرّك، وأعطنـي مـا لا ينفعك».

(١٧) وقال أبو عبيدٍ في حديث علي بن أبي طالبعليه السلام حين رأى فلاناً يخطب فقال: «هذا الخطيب الشَّحْشح». قال: هو الماهر الماضي[١].

(١٨) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «بقيّة السّيف أنمى عدداً، وأكرم ولداً. ووجد الناس ذلك بالعيان، للذي صار إليه ولده من نهْك السّيف، وكثرة الذّرْء، وكرم النّجْل»[٢].

(١٩) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام يومئذٍ: «عضّوا على النّواجذ من الأضراس، فإنّه أنْبى للسيوف عن الهام»[٣].

في الحكم والمواعظ

(٢٠) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «خذ الحكمة أنّى أتتك؛ فإنّ الحكمة تكون في صدر المنافق فتتلجلج في صدره حتّى تخرج فتسكن إلى صواحبها»[٤].

وجاء نظيره في مستدرك وسائل الشيعة، ج٥، ص١٤٣ بهذا النّصّ: «... يا من لا تنقصه المغفرة، ولا تضرّه الذنوب، صل على محمد وآل محمد، واغفر لي ما لا يضرّك، وأعطني ما لا ينقصك».

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٢٧٤ ومثله في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١٩، ص١٠٦.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٣١٦. ولم أجده في المصادر الأُخر.

(٣) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٢٨٥، جاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٥، ص٢٠٣ ما يتعلق بالنواجذ. يراجع شرح نهج البلاغة، ج٩، ص٤١ وكذا ج٥، ص١٦٨ و١٦٩ و٢٠٠ وكذا ج١، ص٢٤٢.

(٤) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٢٨٥. في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١٩، ص١٣٨ جاء هكذا: «خذ الحكمة أنى أتتك فإن الكلمة من الحكمة تكون في صدر المنافق فتلجلج في صدره حتى تسكن إلى صاحبها».

(٢١) قال: وقال محمد بن علي لابنه: «يا بنّي إذا أنعم الله عليك نعمةً فقل: الحمد لله. وإذا حزبك أمرٌ فقل: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله. وإذا أبطأ عنك رزقٌ فقل: أستغفر الله»[١].

قالوا: كان محمد بن علي لا يُسمِع المبتلى الاستعاذة من البلاء.

(٢٢) قال: وكان محمد بن عليّ إذا رأى مبتلىً أخفى الاستعاذة. وكان لا يُسمع من داره: «يا سائل بورك فيك، ولا يا سائل خُذ هذا. وكان يقول: «سمّوهم بأحسن أسمائهم»[٢].

(٢٣) قال: ونهض الحارث بن حوتٍ اللّيثي إلى عليّ بن أبي طالب، وهو على المنبر، فقال: أتظن أنّا نظنّ أنّ طلحة والزّبير كانا على ضلال؟ قال: «يا حار، إنّه ملبوسٌ عليك، إن الحقّ لا يُعرف بالرّجال. فاعرف الحق تعرف أهله!»[٣].

(٢٤) وقال الحسن عليه السلام، وسمع رجلاً يعظ، فلم تقع موعظته بموضعٍ من قلبه، ولم يرقّ عندها، فقال له: «يا هذا، إنّ بقلبك لشراً أو بقلبي»[٤].

(٢٥) وقال علي بن الحسين بن عليّ عليه السلام: «لو كان الناس يعرفون جملة الحال في فضل الاستبانة، وجملة الحال في صواب التّبيين، لأعربوا

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٢٧٩ ــ ٢٨٠ جاء الحديث نصّاً في بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٨٧ مع اختلاف يسير، إذ جاءت كلمة حزنك بدلاً من حزبك.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص١٥٨ ــ ١٥٩، وفي بحار الأنوار، ج٤٦، ص٢٩٠ فقط: «وكان لا يسمع من داره يا سائل بورك فيك، ولا يا سائل خذ هذا»، وكان يقول: «سمّوهم بأحسن أسمائهم».

(٣) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٢١١.

(٤) الجاحظ، المصدر السابق، ج١، ص٨٤

عن كلّ ما تخلّج في صدورهم، ولوجدوا من بَرْد اليقين ما يغنيهم عن المنازعة إلى كلّ حالٍ سوى حالهم. وعلى أنّ درك ذلك كان لا يعْدمهم في الأيام القليلة العدّة، والفكرة القصيرة المدّة، ولكنّهم من بين مغمور بالجهل، ومفتون بالعجب، ومعدولٍ بالهوى عن باب التثبّت، ومصروف بسوء العادة عن فضل التّعلّم»[1].

(٢٦) وقد جمع محمد بن علي بن الحسين صلاح شأن الدّنيا بحذافيرها في كلمتين، فقال: «صلاح شأن جميع التّعايش والتعاشر، ملء مكيال ثلثاه فطنة، وثلثه تغافل». فلم يجعل لغير الفطنة نصيباً من الخير، ولا حظاً في الصلاح؛ لأنّ الإنسان لا يتغافل إلاّ عن شيءٍ قد فطن له وعرفه[2].

(٢٧) وذكر هذه الثلاثة الأخبار إبراهيم بن داحة، عن محمد بن عمير. وذكرها صالح بن علي الأفقم، عن محمد بن عمير. وهؤلاء جميعاً من مشايخ الشيع، وكان ابن عمير أغلاهم[3].

(٢٨) وقال الحسن بن علي: «من أتانا لم يعدم خصلةً من أربع: آية محكمةً، أو قضيّة عادلة، أو أخا مستفاداً، أو مجالسة العلماء»[4].

(٢٩) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «مِن أفضل العبادة الصّمتُ وانتظار الفرج»[5].

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق نفسه.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق نفسه.

(٣) الجاحظ، المصدر السابق نفسه.

(٤) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص١٩٧.

(٥) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٣٥٠ وكذا في ج١، ص٢٩٧ وج٣، ص٢٦٠ وأيضاً ج٢، ص١٦٥، وفي بحار الأنوار، ج٦٨، ص٩٦ وج٧٤، ص٤٢٢ وج٧٥، ص٣٨، وجاء في شرح نهج البلاغة، ج١، ص٣٢٢ ما هذا نصّه: انتظار الفرج بالصبر عبادة.

(٣٠) وقال علي بن الحسين لابنه: «يا بنيّ، اصبر على النائبة، ولا تتعرّض للحقوق، ولا تجب أخاك إلى شيء مضرّته عليك أعظم من منفعته له»[١].

(٣١) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «لا تكوننّ كمن يعجز عن شكر ما أُوتي، ويبتغي الزّيادة فيما بقي؛ ينهى ولا ينتهي، ويأمر الناس بما لا يأتي؛ يحبّ الصالحين ولا يعمل بأعمالهم، ويبغض المسيئين وهو منهم؛ يكره الموت لكثرة ذنوبه، ولا يدعها في طول حياته»[٢].

(٣٢) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «كن في الناس وسطاً وامش جانباً»[٣].

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٧٦، وجاء في بحار الأنوار، ج٤٦، ص٩٥ هكذا: «قال علي بن الحسينعليه السلام ــ وكان من أفضل بني هاشم ــ لابنه: يا بني، اصبر على النوائب ولا تتعرض به، ولا تجب أخاك إلى الأمر الذي مضرّته عليك أكثر من منفعته له.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص١٠١، وجاء في بحار الأنوار، ج٤٠، ص١١٢ هكذا: ... فكان مما نحفظ من حكمته، وصف رجلاً أن قال: ينهى ولا ينتهي، ويأمر النّاس بما لا يأتي، ويبتغي الازدياد فيما بقي، ويضيع ما أُوتي، يحب أن يبادر من الدنيا ما يفنى، ويذر من الآخرة ما يبقى، يكره الموت لذنوبه، ولا يترك الذّنوب في حياته.

وجاء نظير هذا النص في بحار الأنوار، ج٧٤، ص٤١٢ هكذا: «... موعظتهعليه السلام ووصفه المقصّرين: لا تكن ممن يرجو الآخرة بغير عمل، ويرجو التوبة بطول الأمل، يقول في الدنيا قول الزّاهدين ويعمل فيها عمل الراغبين، إن أُعطي منها لم يشبع، وإن مُنع لم يقنع، يعجز عن شكر ما أُوتي، ويبتغي الزيادة فيما بقي، ينهى الناس ولا ينتهي، ويأمر النّاس ما لا يأتي، يحب الصّالحين ولا يعمل بأعمالهم، ويبغض المسيئين وهو منهم، ويكره الموت لكثرة سيئاته، ولا يدعها في حياته.

ومثله في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١٨، ص٣٥٦ مع بعض الزيادة.

(٣) الجاحظ، المصدر السابق، ج١، ص٢٥٦.

(٣٣) وقال بعضهم: ذمّ رجلٌ الدّنيا عند عليّ بنِ أبـي طالـبعليه السلام، فقال عليٌّ: «الدّنيا دار صدق لمـن صـدقها، ودار غنـىً لمـن تـزوّد منهـا، ومهبط وحْي اللـه، ومصلّى ملائكتـه، ومـسجد أنبيائـه، ومتجـر أوليائـه. ربحوا فيها الرّحمة، واكتسبوا فيها الجنّة. فمن ذا الذي يذمّها وقـد آذنـت ببينها ونادت بفراقها، وشبّهتْ بسرورها السرور، وببلائهـا الـبلاء، ترغيبـاً وترهيباً. فيا أيّها الذّامّ للدّنيا، المعلّل نفسه، متـى خـدعتك الـدّنيا أم متـى استذمّت إليك؟

أبمصارع آبائك في البلى، أم بمضاجع أُمّهاتـك فـي الثّرى؟! كـم مرّضْتَ بيديك؟ وكم علّلْتَ بكفّيك؟ تطلب لـه الشّفاء، وتستوصف لـــه الأطبّاء، غداة لا يغني عنه دواؤك، ولا ينفعه بكاؤك، ولا تنجيـه شـفقتك، ولا تشفع فيه طلبتك»[1].

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص١٩٠، ١٩١. جاء ما يشابه ذلك فـي بحـار الأنـوار، ج٧٠، ص١٢٥ هكذا «... عن ابن نباته، قال: كنت جالساً عند أمير المؤمنينعليه السلام فجـاء إليـه رجـل فشكا إليه الدنيا وذمّها، فقال أمير المؤمنينعليه السلام: إن الدّنيا منـزل صـدق لمـن صـدقها، ودار غنى لمن تزوّد منها، ودار عاقبة لمن فهم عنها، مـسجد أحبّـاء اللـه، ومهـبط وحـي اللـه، ومصلّى ملائكته، ومتجر أوليائه. اكتسبوا فيها الجنّة، وربحوا فيها الرّحمة. فلماذا تـذمّها وقـد آذنت ببينها، ونادت بانقطاعها، ونعت نفسها وأهلـها، فمثلت ببلائهـا إلـى الـبلاء، وشـوّقت بسرورها إلى السّرور، راحت بفجيعة، وابتكرت بعافية تحذيراً وترغيباً وتخويفاً. فذمّها رجال غداة النّدامة، وحمدها آخرون يوم القيامة. ذكّرتهم فذكروا، وحدّثتهم فصدقوا. فيا أيّها الـذّام للدّنيا! المعتل بتغريرها، متى استذمّت إليك الدّنيا وغرّتـك؟ أبمنـازل آبائـك مـن الثّرى، أم بمضاجع أمهاتك من البلى؟ كم مرضت بكفيك؟ وكم علّلـت بيـديك؟ تبتغـي لـه الـشّفاء، وتستوصف لـه الأطباء، لم ينفعه إشفاقك، ولم تعقه طلبتك...».
وشبهه جاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١٨، ص٣٢٥.

(٣٤) قال: قيل لمحمد بن علي: من أشدّ الناس زهداً؟ قال: «من لا يبالي الدنيا في يد من كانت»[١].

وقيل لـه: من أخسر الناس صفقةً؟ قال: «من باع الباقي بالفاني»[٢].

وقيل لـه: من أعظم الناس قدراً؟ قال: «من لا يرى الدنيا لنفسه قدْراً»[٣].

(٣٥) قال: وكان محمد بن علي بن الحسين بن علي يقول: «اللـهمّ أعنّي على الدّنيا بالغنى، وعلى الآخرة بالتّقوى»[٤].

(٣٦) عن الحسن قال: «لا تزول قدما ابن آدم حتى يسأل عن ثـلاث: شبابه فيما أبلاه، وعمره فيما أفناه، ومالـه من أين كسبه، وفيما أنفقه»[٥].

النساء

(٣٧) وقال لـه مالك الأشتر: كيف وجد أمير المؤمنين أهلــه؟ فقـال: «كخير امرأة، قبّاء جبّاء»! قال: وهل يريد الرّجال من النساء غير ذلك يا أميـر المؤمنين؟ قال: «لا، حتى تدفئَ الضّجيع، وتروي الرّضيع»[٦].

(٣٨) وقال عليّ بن أبـي طالـبعليه السلام: «جمـال الرجـل فــي عمّتـه، وجمال المرأة في خفّها»[٧].

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص١٦١، وجاء في بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٨٩ ما هذا نـصّه: مَن أشدّ الناس زهداً؟ قال: من لا يبالي الدنيا في يد من كانت.

(٢) هذه العبارة لا توجد في بحار الأنوار.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٨٨ في روايتين ٣٢ و٣٦.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج٣، ص٢٧١.

(٥) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص١٢٥.

(٦) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٧٧ ــ ٧٨، ولم أجده في المصادر الأُخر.

(٧) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٨٨، ولم أجده في المصادر الأُخر.

(٣٩) وقال عليّ بن أبي طالبعليه السلام قولاً أحسن من هذا، قال: «تمام جمال المرأة في خُفِّها، وتمام جمال الرجل في كمّته»[١].

أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية

(٤٠) عبدالرحمن بن مهدي، عن سفيان، عن أبي هاشم القاسم بن كثير، عن قيس الخارفي إنه سمع عليّاً يقول: «سبق رسول اللهصلى الله عليه وآله وصلّى أبو بكر، وثلّث عمر، وخبطتنا فتنةٌ فما شاء الله». ليس في الحديث أكثر من هذا[٢].

(٤١) خالد بن يزيد الطائيُّ، قال: كتب معاوية إلى عديّ بن حاتم: (حاجيتك ما لا يُنسى) يعني قتْلَ عثمان. فذهب عديُّ بالكتاب إلى عليّ فقال: «إنّ المرأة لا تنسى قاتل بكرها، ولا أبا عذرها». فكتب إليه عديٌّ: (إن ذلك منّي كليلة شيباء)[٣].

(٤٢) بكر بن الأسود قال: قال الحسن بن علي لحبيب بن مسلمة: «رُبَّ مسير لك في غير طاعة الله». فقال: أمّا مسيري إلى أبيك فلا. قال: «بلى، ولكنّك أطعت معاوية على دنيا قليلة، فلعمري لئن قام بك في دنياك، لقد قعد بل في دينك. ولو أنّك إذ فعلت شرّاً قلت خيراً كنت كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلاً صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾، ولكنّك كما قال جلّ وعزّ: ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾»[٤].

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٩٨، ولم أجده في المصادر الأُخر.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٢٧٩، ولم أجده في المصادر الأُخر.

(٣) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٣١١، وفي شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٨، ص٤٣ ــ ٤٤ جاء ما يشابه هذا النّص.

(٤) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٩٣، وجاء نظيره في شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص١٨

(٤٣) حدّثني سليمان بن أحمد الخرشني، قال: حدثني عبدالله بن محمد ابن حبيب، قال: طلب زيادٌ رجلاً كان في الأمان الذي سأله الحسن بن علي لأصحابه، فكتب فيه الحسن إلى زياد: «من الحسن بن علي إلى زياد. أمّا بعد، فقد علمت ما كنّا أخذنا لأصحابنا، وقد ذكر لي فلانٌ أنك عرضْتَ له، فأُحبّ أن لا تعرض له إلاّ بخير». فلمّا أتاه الكتاب ولم ينسبه الحسن إلى أبي سفيان غضب فكتب: (من زياد بن أبي سفيان إلى الحسن. أمّا بعد، فقد أتاني كتابك في فاسق يؤويه الفسّاق من شيعتك وشيعة أبيك، وأيم الله لأطلبنّهم ولو بين جلدك ولحمك، وإنّ أحبّ الناس إليّ لحماً أن آكُله للحمٌ أنت منه). فلما وصل الكتاب إلى الحسن وجّه به إلى معاوية، فلما قرأ معاوية غضب وكتب: (من معاوية بن أبي سفيان إلى زياد بن أبي سفيان. أمّا رأيك من أبي سفيان فحِلْم وحزم، وأمّا رأيك من سميّة فكما يكون رأي مثلها. وقد كتب إليّ الحسن بن عليّ ممن لا يرمي به الرّجوان. والعجب من كتابك إليه لا تنسبه إلى أبيه، أفإلى أُمّه وكلْته، وهو ابن فاطمة بنت محمّد رسول اللهﷺ؟ فالآن حين اخْترت له. والسّلام)[1].

هكذا: «وحدثنا سليمان بن أيوب، عن الأسود بن قيس العبدي أن الحسن عليه السلام لقي يوماً حبيب بن مسلمة فقال له: يا حبيب! رب مسير لك في غير طاعة الله. فقال: أما مسيري إلى أبيك فليس من ذلك، قال: بلى والله ولكنّك أطعت معاوية على دنيا قليلة زائلة، فلئن قام بك في دنياك لقد قعد بك في آخرتك، ولو كنت إذ فعلت شراً قلت خيراً كان ذلك كما قال عزّ وجلّ: ﴿**خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا**﴾، ولكنك كما قال سبحانه: ﴿**كلاّ بَلْ ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾.

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص٢٩٩، وجاء نظيره في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١٦، ص١٩.

(٤٤) وقال عليٌّ في رواية الشّعبي: «حملتُ إليكم درّة عمر لأضربكم بها لتنتهوا فأبيتم، حتى اتخذتُ الخيزرانة فلم تنتهوا. وقد أرى الذي تريدون: السّيف. وإني لا أُصلحكم بفسادي»[1].

قضايا عامّة

(٤٥) قال أبو عبيدة: حدثنا مسمع بن عبدالملك، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، عن آبائه قال: «أول من فُتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة»[2].

(٤٦) وقيل لعليّ بن أبي طالبعليه السلام: كم بين الأرض والسماء؟ قال: «دعوة مستجابة». قالوا: كم بين المشرق إلى المغرب؟ قال: «مسيرة يوم للشمس، ومن قال غير هذا فقد كذب»[3].

(٤٧) عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «رأي الشيخ أحبّ إلينا من جَلَدَ الشاب»[4].

ولذلك كرهوا ركوب الصّعب حتى يذلّ، والمهر الأرن إلاّ بعد

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٣٠١، ولم أجده في باقي المصادر.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٢٩٠؛ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٣٥، ص١٤١ جاء هكذا: «إسماعيل أول من فُتق لسانه بالعربية المبينة التي نزل بها القرآن».

(٣) الجاحظ، المصدر السابق، ج٣، ص٢٧٤ ــ ٢٧٥، وفي شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٢: ١٧٢ ــ ١٧٣ وفي بحار الأنوار، ج١٠: ٨٤ جاء هكذا: «سألهعليه السلام ابن الكوّاء: كم بين السّماء والأرض؟ فقال: دعوة مستجابة. قال: وما طعم الماء؟ قال: طعم الحياة. وكم بين المشرق والمغرب؟ فقالعليه السلام: مسيرة يوم للشّمس، وكذا في ج١٠، ص١٣٠ وفي ج٣٦، ص٣٨٤ وفي ج٤٣، ص٣٢٥ وفي ج٥٤، ص٢٣٢ وفي ج٥٥، ص٩٣.

(٤) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص١٤ ــ ١٥، ولم أجده في باقي المصادر.

رياضة. ولم يحوّلوا المعانيق هماليج إلاّ بعد طول التّخليع، ولم يحلبوا الزّبون إلاّ بعد الإبساس.

(٤٨) قال الحسن: «لسان العاقل من وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكّر، فإن كان له قال، وإن كان عليه سكت. وقلب الجاهل من وراء لسانه، فإن همّ بالكلام تكلّم به له أو عليه»[١].

(٤٩) وقالوا: وكان عليّ عليه السلام بالكوفة قد منع الناس من القعود على ظهر الطريق، فكلّموه في ذلك فقال: «أدعكم على شريطة». قالوا: وما هي يا أمير المؤمنين؟ قال: «غضّ الأبصار، وردُّ السلام، وإرشاد الضالّ». قالوا: قد قبلنا. فتركهم[٢].

وبعد كل هذا، نلحظ أن الجاحظ كان يرى لعليّ بن أبي طالب عليه السلام مكانة علميّة خاصة، فهو يختار مئة كلمة من كلامه، ويحتفظ بها بل يعتزّ بها اعتزازاً، وكأنّه يريد أن يكتم ولاءه للإمام عليّ عليه السلام، ونراه مرة أُخرى يقدّم للقرّاء رسالة احتجاجيّة؛ لكي يبرهن عن طريق الكتاب والسّنة، بعد أن يجعل للعقل والمنطق مكانتهما، ويتساءل: من هو الخليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله حقاً، فيسترسل ويتدرج في الأدلة حتى ينتهي بهذه النتيجة، وهي أن الخلافة لا تليق إلاّ به عليه السلام. ولخطب الإمام عليّ وأقواله مكانة خاصة لدى الجاحظ.

---

(١) الجاحظ، المصدر السابق، ج١، ص١٧٢، أورده ابن أبي الحديد بهذا اللفظ، في شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٩٠، كما أورده في ج١٠، ص٢٩ بهذا اللفظ: «لسان العاقل وراء قلبه، وقلب الأحمق وراء لسانه، والمجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج١، ص١٥٩ وفي ج٦٨، ص٤.

(٢) الجاحظ، المصدر السابق، ج٢، ص١٠٦، ولم أجده في باقي المصادر.

بعد هذا وذاك، هل كان الجاحظ يعتقد حقـاً أن الإمـام عليّـاً عليه السلام أولى بالأمر من غيره؟ أم أنه يعتقد كما كان يعتقد بـه ابـن أبـي الحديـد، شارح كتاب (نهج البلاغة) للإمام عليّ عليه السلام، عندما يقول في مقدمة هـذا الشرح: الحمد للـه الذي قدّم المفضول على الفاضل؟ اللـه العـالم، وهـو الموفق للسداد.

* * *

مفهوم الإمامة في فكر ابن خلدون
وقفات وتأملات

د. هادي عبد النبي التميمي

مقدّمة

يمتاز الإسلام عن الديانات السماوية الأُخرى بالشمولية، فهو جاء لكل الإنسانية على اختلاف أجناسها وشعوبها، لذلك جاءت أحكامه وتشريعاته عامة شاملة لكل نواحي الحياة. ومن أبرز القضايا التي عالجها الإسلام كان موضوع الإمامة والخلافة. هذا الموضوع الحيوي الذي اختلف في تفسيره وأحكامه فقهاء المذاهب الإسلامية أيّما اختلاف، ومن الذين كان لهم فهم خاص لمفهوم الإمامة المؤرخ المغاربي عبد الرحمن بن خلدون المتوفى عام (٨٠٨هـ). وكان لا بدّ لي قبل أن أبدأ في عرض أفكاره الخاصة أن أتطرق إلى ترجمة مختصرة لحياته، لما لها من تأثير على فهم تكوين شخصيته وفهمه للأُمور، ومن ثم تقديم عرض موجز لمفهوم الإمامة في الإسلام، ثم تسليط الضوء على مفهوم الإمامة في فكر ابن خلدون.

أولاً ـ التعريف بابن خلدون

هو عبد الرحمن[١] أبو زيد[٢] ولي الدين[٣] بن محمد بن محمد

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ص٣؛ موافي، منهج النقد التاريخي: ص ٢٦٨؛ محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة ١: ١٤.

(٢) حلاق، مقدمة في مناهج البحث التأريخي: ص٣٠٧؛ شركة ترادكسيم، عبد الرحمن بن خلدون ١٣ : ٢٤٨٠.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وزملاؤه: ص١ ؛ حاطوم، المدخل التاريخي: ص٣١٢ ؛ المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص١.

بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن[1] بن خلدون[2]، ويختصر ابن خلدون التعريف بنفسه فيقول: «يقول العبد الفقير إلى الله تعالى الغني بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي وفقه الله» [3]، ويبدو انه اكتسب كنية أبي زيد من اسم ابنه الأكبر حسب ما جرت عليه عادة العرب. وأما لقب ولي الدين فقد لقّب به بعد توليه القضاء في مصر[4]، إلاّ أن هذه النعوت قد مُحيت معالمها أو كادت بمرور الأيام حتى أصبح يُعرف بابن خلدون[5].

وأُسرة ابن خلدون عربية يمانية[6]، من حضرموت[7]، ينتهي نسبها إلى وائل ابن حجر[8]، وهو معروف وله صحبة، ذُكر بأنه وفد على الرسول ﷺ فأجلسه على ردائه ودعا له ولولده بالبركة إلى يوم القيامة[9]. أما جده خالد المعروف بـ(خلدون)، فقد دخل الأندلس حين فتحها[10]، ولم تظهر أهمية هذه الأُسرة إلاّ في نهاية القرن الثالث

---

(١) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون: ص٣ ؛ المدخل التاريخي: ٣١٢، مصدر سابق.

(٢) ابن خلدون، المقدمة: ص٣؛ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون: ص٣؛ منهج النقد التاريخي: ص٢٦٨، مصدر سابق.

(٣) ابن خلدون، المقدمة: ص٣.

(٤) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠.

(٥) الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص١.

(٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٣١٢؛ الموسوعة العربية الميسّرة ١: ١٤.

(٧) مقدمة في مناهج البحث التأريخي: ص٣٠٧.

(٨) الموسوعة العربية الميسّرة ١: ١٤.

(٩) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون: ص٤.

(١٠) المصدر السابق: ص٦.

الهجري في عهد الأمير عبد الله بن محمد بـن عبـد الـرحمن الأُمـوي (٢٧٤هـ-٣٠٠هـ)[١].

ولد ابن خلدون في تونس في شهر رمضان سـنة ٧٣٢هـــ وتربـى في حجر والده الذي كان معلمه الأول[٢]، ثم بدأ يحفـظ القـرآن الكـريم على يد أُسـتاذه الأول أبـو عبـد الله بـن سـعد الأنـصاري فخـتم القـرآن وحفظه[٣]، وظل في محل ولادته حتى انتشار الطاعون في معظـم أنحـاء العالم سنة ٧٤٩هـ والذي أهلك والديه وجميع من كان يأخذ عنهم العلم من شيوخه، وهاجر معظم العلماء الذين أفلتوا من ذلك الوباء فتعذر على ابن خلدون متابعة الدرس[٤]، وقد وصف ابن خلـدون تلـك الـسنة ومـا عملته بالعلماء فقال بأنها: «طوت البساط بما فيه»[٥]، مما دفع به إلى تغيير مجرى حياته، فاشتغل بالوظائف العامة، إذ أصبح كاتبـاً لـديوان الرسـائل وهو لم يبلغ العشرين من عمره[٦].

وفي عام٧٥٥هـ استدعاه أبو عنان فارس المريني إلى مدينـة فـاس في المغرب الأقصى، فقلده منصب كاتـب الـسر قبـل أن يغـضب عليـه ويسجن لمرتين، ولم يُطلق سراحه في المرة الثانية إلاّ بعد وفاة أبي عنان، إذ أطلق السلطان الجديد أبو سالم سراحه وعينه قاضي القضاة[٧].

---

(١) المدخل التاريخي: ص٣١٢.

(٢) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠؛ مقدمة في مناهج البحث التأريخي: ص٣٠٨.

(٣) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون: ص١٧.

(٤) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٤١٣.

(٦) مقدمة في مناهج البحث التأريخي: ص٣٠٨.

(٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص ٣١٤-٣١٥.

قصد ابن خلدون سبته في طريقه إلى الأندلس ليستقر أخيراً في غرناطة في بلاط بني الأحمر[1]، واتصل هناك بالوزير لسان الدين بن الخطيب رغم أن الود لم يدم بينهما، فرحل إلى بجاية وعمل حاجباً لأميرها[2]، واشتغل بالتدريس كذلك[3]، إلاّ أن ابن خلدون لم يثبت في بجاية، إذ بدأ يتقلب في ولائه لأُمراء الأندلس، وشعر ابن خلدون بزهد الأُمراء في صحبته، فقرر ترك صداقتهم[4] والاعتكاف في قلعة ابن سلامة والتي مكث فيها أربع سنين[5].

وفي الفترة التي قضاها ابن خلدون معتكفاً، تفرغ للدراسة والتأليف[6]، ففي هذا الجو الهادئ كتب ابن خلدون مقدمته والتي لم تأخذ من وقته كثيراً، إذ أتمها في خمسة شهور، وهذه السرعة في إتمام هذا الجهد دفعه إلى أن يبدأ بكتابة التأريخ[7]، فكتب كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)[8] متنقلاً بين منفاه الاختياري في قلعة ابن سلامة وتونس حيث مكتباتها الفاخرة بعد أن آزره سلطانها وشجعه على كتابة تأريخه، لكن الدسائس عملت عملها في تعكير صفو العلاقة بينه وبين سلطان تونس، فانتحل الحج عذراً لدى السلطان[9]،

---

(١) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠.
(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٣١٥.
(٣) منهج النقد التاريخي: ص٢٧٠.
(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٣١٥.
(٥) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠؛ منهج النقد التاريخي: ص٢٧٠.
(٦) الموسوعة العربية الميسّرة ١: ١٤.
(٧) الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص١٥.
(٨) منهج النقد التاريخي: ص٢٧٠ ؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٣١٥.
(٩) الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص١٥- ١٦.

وغادر مسقط رأسه مودعاً من قبل الأصدقاء والتلاميذ والأعيان[١].

توقف ابن خلدون وهو في طريقه إلى الحج في القاهرة فألقى بعض المحاضرات في الجامع الأزهر[٢]، فأعجب به الظاهر برقوق سلطان مصر الذي أكرم وفادته وعينه سنة٧٨٦ هـ في منصب تدريس الفقه المالكي[٣]، ثم عُين قاضياً لقضاة المالكية في مصر، ثم عُين قاضي قضاة مصر[٤]، وخلع عليه لقب ولي الدين[٥].

وأثناء إقامته في مصر سافر إلى بلاد الشام والتقى بتيمورلنك وحاول مهادنته[٦]، وفي عام ٧٨٩هـ حج إلى بيت الله الحرام وعاد في ٧٩٠هـ إلى مصر لينشغل بالتدريس والقضاء[٧]، ولم ينقطع خلالها عن مراجعة مؤلفه التأريخي ومقدمته، فوسع أبحاثه المتعلقة بأخبار الدول الإسلامية في المشرق وتأريخ الدول القديمة والدول النصرانية والأعجمية، كما أضاف بعض الفصول والفقرات إلى المقدمة[٨].

وكما ولد ابن خلدون في شهر رمضان فقد توفي في شهر رمضان عام ٨٠٨هـ[٩]، ودفن بمقبرة الصوفية في القاهرة[١٠].

---

(١) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون: ص٢٦٣؛ منهج النقد التاريخي: ص٢٧٠.

(٢) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠.

(٣) الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص١٧.

(٤) بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية : ص٣٣٧؛ منهج النقد التاريخي: ص٢٧١.

(٥) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠.

(٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص١٠؛ تاريخ الشعوب الإسلامية: ص٣٣٧.

(٧) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون: ص٣٤٢.

(٨) عبدالرحمن بن خلدون، مصدر سابق ١٣: ٢٤٨٠.

(٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٣١٧؛ منهج النقد التاريخي: ص٢٧١؛ مقدمة في مناهج البحث التأريخي: ص٣٠٨.

(١٠) الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص١٨.

ولعل أبرز ما تميز به ابن خلدون خلال سني عمره، معالجته المظاهر الاجتماعية وواقع العمران البشري، حتى عدّه البعض المنشئ الأول لعلم الاجتماع لدى العرب. أما التاريخ فرأيه فيه أنه «رواية بسيطة للحوادث ولكنه وصف للعلاقات الاجتماعية»[1]، إذ عُدّ ابن خلدون أحد المجددين في التاريخ. فقد حاول تخليص الروايات مما خالطها من مبالغات الكتاب والرواة، وما نقلوه وفق أهوائهم، ولكنه وقع في نفس أخطائهم في تغليب هوى النفس، ولعل رسوخه في الفقه المالكي كان أحد أسباب ذلك.

ثانياً ـ مفهوم الإمامة في الإسلام

١ ـ الإسلام ونظام الحكم

جاء الإسلام مختلفاً عن باقي الديانات السماوية الأُخرى وامتاز بالشمولية، فهو جاء لكل البشرية على اختلاف أجناسها وشعوبها وألوانها ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[2]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[3]، لذلك جاءت أحكامه وتشريعاته عامة شاملة لكل نواحي الحياة، فلم تقتصر على بيان العقيدة الصحيحة، ولا على النظام الأخلاقي المثالي الذي يقوم عليه المجتمع، بل أضاف إلى هذا وذاك الشريعة المحكمة العادلة، ولعلنا نجد في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تتعلق بالحكم بوجه عام، والعدل حسب شريعة الله المنزلة بشكل خاص ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ: ص١٣٥.

(٢) سورة سبأ: ٢٨.

(٣) سورة الأنبياء: ١٠٧.

﴿وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾[1]، أو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[2]، أو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[3]، أو ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[4]، أو ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[5].

ولعل من البديهي أن شريعة كهذه لا بدّ وأن تكون قد جاءت بما لا بدّ منه لقيام الدولة على أُسس ومبادئ مقبولة ومعقولة تفي بحاجات أي مجتمع أو أُمّة في كل زمان ومكان «لإقامة الحياة على التوازن وإعطاء الحقوق في كل ناحية ووجهة أكان ذلك بين الأفراد والجماعات أم بين جوانب الحياة المعنوية والمادية»[6]، وفي آيات القرآن الكريم دلالات واضحة لهذا المفهوم، كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾[7] أو ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[8]، أو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[9]، كما أن هناك أدلة واضحة لذلك بما ورد في السنة النبوية من ألفاظ (أمير) (وإمام)، وقد أقام الرسول الكريم ﷺ دولة فعلاً، فكان

---

(١) سورة المائدة: ٤٨.

(٢) سورة النساء: ١٠٥.

(٣) سورة المائدة: ٤٤.

(٤) سورة المائدة: ٤٥.

(٥) سورة المائدة: ٤٧.

(٦) محمد المبارك، الحكم والدولة مبادئ وقواعد عامة: ص٣٠.

(٧) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٨) سورة الشورى: ٣٨.

(٩) سورة المائدة: ٤٥.

بالإضافة إلى حمله الرسالة، كان إمام المسلمين وأميرهم ورئيس دولتهم، يولّي الولاة، ويعيّن القضاة، ويعقد الألوية، ويرسل الجيوش، ويجمع الزكاة والغنائم ويوزعها في مصارفها، ويقيم الحدود، ويعقد العهود، ويرسل الرسل والوفود إلى الملوك، وهذه كلها من أعمال السلطة والحكم، ولو كان الإسلام بمعزل عن الحكم لما فعل الرسول ﷺ ذلك، ولتركه لغيره أن يقوم به[1].

إن ما تقدم يدل بشكل جلي أن للإسلام نظام حكم خاص به، فليس الإسلام دين فقط، بل هو دين ودولة معاً، فكما للإسلام عقائد، فإنه يجب إقامة رئيس للدولة يكون حاكماً لها، على أن يجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأُمور الدنيا على ما جاء به القرآن والسنة النبوية من مبادئ وأُصول[2]، وقد سهل الإسلام هذا الأمر عندما بيّنت الشريعة مهمة الحاكم بياناً شافياً، وحددت حقوقه وواجباته تحديداً دقيقاً، فمهمة الحاكم في الشريعة الإسلامية أن يخلف رسول الله ﷺ في حراسة الدين، وسياسة الدنيا[3].

ولما كان من أهم مقومات الحكم في الإسلام هو وجود الخليفة أو الإمام بعد الرسول ﷺ، وهو ما يمثل الخط الفاصل بين مرحلتين تأريخيتين، لذلك سأتناول هذه الموضوعة بشيء من التفصيل، رغم أن «أصعب ما يواجه الباحث المؤرخ هو أن يضع خطاً حاسماً يفصل بين مرحلتين تأريخيتين لمجتمع ما، فإنّ تحول المجتمع من حالة لأُخرى

---

(١) الحكم والدولة مبادئ وقواعد عامة: ص٢٥.

(٢) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام: ص١٨.

(٣) عبدالقادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ١: ٤٣.

بطيء وتدريجي، لذلك من العسير تعيين وحدة زمنية والقول بأنها خاتمة عهد وبداية عهد جديد»[1].

٢ـ الخلافة والإمامة

يطلق لفظ الخليفة على من استخلفه غيره. وعلى من خلف غيره في أمر من الأُمور[2]، والخلافة في اللغة من(خلف)، وهو (القرن بعد القرن)[3] إذا ما جاء بعده، ويقال: خلف فلانٌ فلاناً إذا قام مقامه[4]، وخلفه خلافه..، أي بقي بعده، والخليفة السلطان الأعظم[5].

أما الخلافة اصطلاحاً، فهي «عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة قوانين الشريعة، وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتّباعه على كافة الأُمّة»[6]، أو هي رئاسة عامة في أُمور الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ [7]، أو هي لفظ يطلق على من ينوب عن الغير إما لغيبة المنوب عنه أو لموته أو لعجزه، والخلائف والخلفاء جمع خليفة[8].

وعلى هذا المعنى سار القرآن الكريم في استعماله لكلمة الخليفة والخلائف والخلفاء[9]، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين: ص٢٣.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة: ص ١٣٧.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة(خلف).

(٤) الرازي، مختار الصحاح: ص٧٨.

(٥) القاموس المحيط، مادة(خلف).

(٦) الطهراني، توضيح المراد ٢: ٦٧٣.

(٧) القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد: ص٣٨٤.

(٨) شوكت محمد عليان، الخلافة والإمامة في الإسلام: ص١٦٠.

(٩) آل ياسين، الإمامة: ص١٣.

لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[1]، أو قــوله تعــالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾، أو قـوله تعـالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2]، أو قــوله تعــالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[3][4].

أما الإمامة لغةً، فقد أتت من (أمّ) وهـي أصـل الـشيء وعمـاده، وللقوم رئيـسهم[5]، ومنهـا يـأتي لفـظ الإمـام وهـو الـذي يُقتـدى بـه والمتّبع[6].

أما الإمامة اصطلاحاً، فتطلق على المتقدم علـى قومـه فـي القيـادة والرئاسة والمتبوعية، وبذلك استحق من يتقـدم القـوم للـصلاة بهـم أن يسمى إماماً؛ لأنه يؤمهم أي يتقدمهم[7].

وعلى هذا المعنى سار القرآن الكريم في استخدام كلمة الإمام، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[8]، أو قوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾[9]، أو قوله تعـالى: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾[10]، أو قوله جلّ وعلا: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾[11]، وإلى آخـر مـا

---

(١) سورة البقرة: ٣٠.

(٢) سورة ص: ٢٦.

(٣) سورة فاطر: ٣٩.

(٤) سورة الأعراف: ٦٩.

(٥) القاموس المحيط، مادة (أمّ).

(٦) الرازي، مختار الصحاح: ص١١.

(٧) آل ياسين، الإمامة: ص١٣.

(٨) سورة البقرة: ١٢٤.

(٩) سورة الأحقاف: ١٢.

(١٠) سورة الفرقان: ٧٤.

(١١) سورة الإسراء: ٧١.

ورد في القرآن الكريم من استخدام لكلمة الإمام.

وعلى ما يبدو أن الشريعة الإسلامية أرادت الابتعاد بالمفهوم الإسلامي للدولة ورئاستها عن النظام الملكي بمفهومه القديم عند الأُمم الأُخرى من الفرس والرومان، المختلف اختلافاً أساسياً عن المفهوم الإسلامي الجديد، لذلك اختيرت ألفاظ (الإمام)، و(الخليفة)، و(أمير المؤمنين).

وإذا كان علماء اللغة اتفقوا على هذه المعاني التي تشير إليها كلمتا الإمام والخليفة، فإن علماء الكلام وأنصارهم قد اختلفوا في كون هاتين الكلمتين تذهبان إلى معنى واحد معين، إذ يقول البعض: إن الإمامة «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]، فيما قال آخرون: بأن الخلافة هي رئاسة عامة في أُمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة أو خلافة عن النبي ﷺ[2]، أو هي «حمل الكافة على النظر الشرعي في مصالحهم الأُخروية والدنيوية الراجعة إليها»[3]، وفي هذا السياق فإن «الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة»[4]، فيما ربط رأي آخر «بين الخلافة باعتبارها الإمامة الكبرى والصلاة باعتبارها إمامة صغرى»[5].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ص٣.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٣٤؛ الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٤٥.

(٣) ابن خلدون، المقدمة: ص ١٩١.

(٤) المصدر السابق: ص٢١٩.

(٥) أحمد محمود صبحي. نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية: ص٢٢.

وعلى الرغم من أن المتمعن في كلمتي الخليفة والإمام سيجد أنهما تتجهان نحو مقصد واحد، إذ إن الرئاسة أو القيادة هي المعنى الجامع الذي يمكن تفسير اللفظين به أو اتفاقها عليه[1]، إلاّ أننا عندما نتبع مجال نفوذ هذه القيادة أو الرئاسة في الميدان العملي، فأننا نلمس ما يفصل إحدى الكلمتين عن الأُخرى، إذ إننا سنجد بأن لكل لفظة منهما أُطراً وأبعاداً مختلفة، فالإمامة كما تشعرنا النصوص الدينية إنما هي (رئاسة دين)، والخلافة كما تشعرنا تلك النصوص (رئاسة دولة).

وبذلك أصبح الإمام لدى مفكري الإسلام على مختلف مذاهبهم هو صاحب الحق الشرعي، بينما يشير لفظ الخليفة إلى صاحب السلطة الفعلية[2].

ومع هذا الاختلاف في مجال التطبيق، فإننا نؤمن ـ سيراً وراء النصوص ـ أن العنوانين لا بدّ من اجتماعها في شخص واحد؛ لأننا لا نقر إسلامياً فكرة فصل الدين عن الدولة.

٣ ـ حكم إقامة الخليفة

بعد أن توصلنا إلى أن الإسلام قد وضع الأُصول والمبادئ العامة لنظام الحكم، فمن البديهي أن يوجب إقامة خليفة ليكون على رأس الحكم، يدير شؤونه ويرعى مصالح الأُمّة من خلال هذا المنصب، وهو ما ذهب إليه المسلمون على اختلاف مذاهبهم، وبذلك فقد أصبح هنالك وجوب بإقامة الإمام أو الخليفة على الأُمّة شرعاً، واستدل أغلب فقهاء

---

(١) آل ياسين، الإمامة: ص١٥.

(٢) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية: ص٢٤.

المسلمين على نصوص وردت في القرآن الكريم والسنة والإجماع والعقل، فمن القرآن الكريم ورد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1]، والمراد بأولي الأمر الخلفاء والأمراء، وعليه ذهب عدد كبير من المفسرين[2]، أما من السنة النبوية فقول رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[3]، أو قوله ﷺ: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية»[4]، وأما الإجماع فقد أجمع أعلام الأُمّة على اختلاف مذاهبهم على وجوب إقامة رئيس أعلى للدولة الإسلامية، يجمع كلمة الأُمة، ويرعى شؤونها الدينية والدنيوية[5]، على اختلافهم في التسمية من خليفة أو إمام.

وأما العقل، فان الشارع أمر بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجييش الجيوش للجهاد، وكثير من الأُمور المتعلقة بحفظ النظام[6]، وهو ما نرى بأنه لا يقوم إلاّ بوجود من يكون مسؤولاً عن هذه الأُمور، وهو ما لا يقوم به في التشريع الإسلامي سوى الخليفة أو الإمام.

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) الطبري، جامع البيان ٨: ٤٩٥؛ الواحدي، أسباب النزول: ص١١٨؛ الخازن، تفسير الخازن ١: ٣٦٥؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٥١٨.

(٣) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير ١٩: ٣٣٤ ح٧٦٩، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، ط. الثانية، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٤) أبو جعفر الإسكافي المعتزلي، المعيار والموازنة: ص٢٤؛ ابن عقدة، فضائل أمير المؤمنين: ص١٤٦؛ الطبراني، المعجم الكبير ١٢: ٣٣٧؛ الخراساني، في ذكرى آخر الخلفاء: ص٨.

(٥) الخلافة والإمامة في الإسلام: ص١٦٨.

(٦) الطهراني، توضيح المراد ٢: ٦٧٩.

ثالثاً- مفهوم الإمامة في فكر ابن خلدون

لا يمكن التعرف على مفهوم ابن خلدون للإمامة بصورة جلية من دون التعرف على مفهومه للشيعة، بوصفهم الفئة التي دعت إلى مفهوم الإمامة، والتي عرفتها على أنها «جزء متمم للرسالة، واستمرار لوجودها، والعقل قاض بضرورتها؛ لأنها لطف، وكل لطف واجب على الله تعالى، على حد تعبير المنهج العقلي في علم الكلام»(١).

فالشيعة لغة من (شيع)، وشيعة الرجل: أتباعه وأنصاره، وتشيع الرجل: ادعى دعوة الشيعة(٢)، «وكل قوم أمرهم واحد يتّبع بعضهم رأي بعض فهم شيع»(٣).

أما الشيعة اصطلاحاً، فإنه «يطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع عليّ وبنيه رضي الله عنهم»(٤)، على أن يكون (هذا الابن) من نسل النبي ﷺ عن طريق ابنته فاطمة عليها السلام وزوجها عليّ عليه السلام(٥).

ويذهب ابن خلدون في توصيف مذهب الإمامية فيقول: يذهبون إلى أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأُمّة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله وتفويضه إلى الأُمّة، بل يجب عليه تعيين الإمام، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر(٦)،

---

(١) آل ياسين، الإمامة: ص١٧.

(٢) الرازي، مختار الصحاح: ص١٤٨.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة(شيع).

(٤) النوبختي، فرق الشيعة: ص٢؛ ابن خلدون، المقدمة: ص١٩٦.

(٥) حتي، الإسلام منهج حياة: ص١٠٥.

(٦) ابن خلدون، المقدمة: ص١٩٦.

ثم يضيف قائلاً: واستدل هؤلاء على مذهبهم بـأن النظـر غيـر كـاف فـي اكتساب المعارف، بل لا بدّ من مَعلَـم إلهـي تُعـرف بواسـطته الـشريعة، والعلوم والمعارف كافة.. على اعتبار أنـه وحـده يـسبر بـاطن النـصوص الدينية، وهو وحده يميز الحق من الباطل، وعلى ذلك وجب علـى الله أن يقيم خليفة يرشد الناس إلى معرفة الشريعة ويهديهم سواء السبيل[1].

وأصغر الأدلة التي يقدمونها يرجع إلى البديهية القائلة بأنه لو كـان للناس رئيس يرجعون اليه في أُمور ديـنهم ودنيـاهم لكـانوا أقـرب إلـى الطاعة وأبعد عن المعصية[2].

أما أكبر أدلتهم على ذلك، فإنه لو لم يكـن واجبـاً علـى الله لكـان ناقضاً لغرضه من تكليف العباد، على اعتبار أن الإمام لطـف وكـل لطـف واجب على الله تعالى[3].

فأما أصغر الأدلة فمعلومة للعقلاء، إذ إن العلم الضروري حاصل بـأن الناس متى ما كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويصدهم عـن المعاصي، كانوا أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد والمعصية[4].

وأما أكبرها فالدليل على وجوب اللطـف أن إقامـة الإمـام واجـب على الله ليعرف الناس به وبشرعه، فإذا لم يقمـه فلـيس لـه تعـالى علـى الناس حجة، أي أن وجود الإمام هو حجة لله على عباده[5].

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد: ص٣٨٤.

(٢) الخلافة والإمامة في الإسلام: ص١٦٩.

(٣) المصدر السابق: ص١٧٠.

(٤) العلامة، كشف المراد: ص٢٨٥.

(٥) الخلافة والإمامة في الإسلام: ص١٧٠.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى قوله في اعتقاد الإمامية: «إن علياً ﵁ هو الذي عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة، وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلي وخفي»[1].

فمن الأُمور الجلية نكتفي بهذا الحديث عنه، وهو ما قاله الرسول ﷺ: من يبايعني على روحه وهو وصيّ ووليّ هذا الأُمر من بعدي، فلم يبايعه إلاّ عليّ[2].

ويعرف هذا الحديث في المصادر التاريخية بـ(حديث الدار)، وخلاصته أن النبي ﷺ عندما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾[3]، دعا بني عبد المطلب كافة، وعرض عليهم الدعوة بعد مأدبة أقامها لهم، فقال لهم: أيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم ؟ فأحجم القوم وقام عليّ ﵇، فقال الرسول ﷺ لقومه: إن هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، فقام القوم يتضاحكون، وقالوا لأبي طالب قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع[4].

وأما من الأُمور الخفية التي يحتج بها الإمامية فنكتفي بهذه الرواية

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ص١٩٦- ١٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص١٩٧.

(٣) سورة الشعراء: ٢١٤.

(٤) النسائي، خصائص أمير المؤمنين: ص٩٧-٩٨؛ الطبري، تأريخ الرسل والملوك ٢: ٣١٩-٣٢١؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٢٢؛ ابن كثير، السيرة النبوية: ص ٤٥٨-٤٥٩.

التي نقلها ابن خلدون، إذ يذكر بأن الرسول ﷺ بعث علياً عليه السلام لقراءة سورة براءة في الموسم حين أُنزلت، فإنه بعث بها أولاً أبا بكر رضي الله عنه، ثم أُوحي إليه ليبلغها رجل منك أو من قومك، فبعث علياً عليه السلام، وهذا ما يدلل على رأي الإمامية بتقديم عليّ عليه السلام، حيث لم يُعرف أنه قدّم أحداً على عليّ أبداً[1].

ويضيف ابن خلدون: «إن هذه النصوص تدل على تعيين عليّ وتشخيصه، وكذلك تنتقل منه إلى من بعده وهؤلاء هم الإمامية»[2]، وهو طرح لما قالته الإمامية من أن الحديث النبوي أكد على أن الأئمة يتعاقبون اثني عشر لا يزيدون ولا ينقصون[3]، ودليلهم - أي الإمامية - على صحة الحديث إضافة إلى وروده في كتبهم، وروده في صحيح البخاري من ثلاثة طرق[4]، وفي صحيح مسلم من تسعة طرق[5]، وفي سنن الترمذي من طريق واحد[6]، ونص الحديث: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، ويكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش»[7].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ص١٧٩؛ وقد ورد نص الرواية في ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ١٤٨؛ النسائي، خصائص أمير المؤمنين: ص١٠٩؛ سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ص٤٢-٤٣؛ الإربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ١: ٢٩٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة: ص١٩٧.

(٣) آل ياسين، الإمامة: ص٤٦.

(٤) البخاري: صحيح البخاري ٨: ١٢٧.

(٥) الإمام مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ١٢: ٢٠١.

(٦) الترمذي، الجامع الصحيح: ص٦٠٩.

(٧) ينظر إلى نص الحديث إضافة إلى كتب الصحاح: ابن حبان، الثقات ٧: ٢٤١؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٣: ٦١٨؛ الطبراني، المعجم الكبير ٢: ١٩٦؛ آل ياسين، الإمامة: ص٤٦.

ويبدو أن ابن خلدون طعن في كل المصادر والطرق التي تحرّت صدق هذا الحديث فيها؛ لأنه قال في معرض حديثه إن ذلك من اعتقاد الإمامية، وإنهم يعتمدون على نصوص أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه[1]، فهل كل المصادر نقلت حديثاً موضوعاً مطعوناً في طريقة نقله؟

ثم يقسّم ابن خلدون مذاهب الإمامية إلى أقسام. فمنهم الزيدية، وهم لا يتبرؤون من الشيخين مع تفضيلهم لعليّ عليه السلام، ولكنهم يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل[2]، ومنهم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية، ومنهم الغلاة الذين قالوا بألوهية الأئمة، وقد حرّقهم عليّ عليه السلام بالنار[3]، ومنهم من قال بالتناسخ، ومنهم الواقفية الذين يقفون عند أحد الأئمة لا يتجاوزونه[4].

ويأخذ ابن خلدون بسرد ما وصل إليه كل من أصحاب هؤلاء المذاهب، وفي كل واحدة من مقالاته تلك، على حد قوله، للشيعة اختلاف كثير إلاّ أن هذه هي أشهر مذاهبهم والتي تم ذكرها، ثم أحال من يريد استيعابها ومطالعتها ومعرفة المزيد من تفاصيلها إلى كتاب الملل والنحل لابن حزم والشهرستاني[5].

ومن خلال ما ذكره ابن خلدون في مذاهب الشيعة، وفي حكمه في الإمامة، فإن مفهومه لهذه القضية واضح لا لبس فيه، وهو إنكاره

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ص١٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر السابق: ص١٩٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر السابق: ص٢٠٢.

لمذهبهم، ومحاولته الحطّ من شأنهم، وما نسبه لهم من وضع الأحاديث المطعون في رواياتها، أو التأويل الفاسد للأحاديث النبوية التي لا يعرفها جهابذة السنة ونقلة الشريعة، كما يقول[1]، أو وصفه للإمامية وخاصة الاثني عشرية منهم بقوله: «وقال مثله غلاة الإمامية وخصوصاً الإثني عشرية»[2].

ويستدل ابن خلدون على غلو الشيعة الإثني عشرية بما قالوه في قضية الإمام المهدي عليه السلام إذ يقول: «يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه المهدي دخل في سرداب بدارهم في الحلة، وتغيب حين اعتقل مع اُمّه وغاب هناك، وهو يخرج آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً، يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي، وهم الآن ينتظرونه ويسمونه المنتظر، ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا مركباً فيهتفون باسمه ويدعونه إلى الخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية، وهم على ذلك لهذا العهد»[3].

لقد أشار ابن خلدون إلى ما قاله الترمذي في الإمام المهدي عليه السلام نقلاً عن الرسول: «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي»[4]، وفي مكان آخر عن الرسول صلى الله عليه وآله: «أنه في اُمتي المهدي»[5]، وكان على ابن خلدون أن يطّلع على مسند الإمام أحمد

---

(١) المصدر السابق: ص١٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص١٩٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الترمذي، الجامع الصحيح: ص٦١١.

(٥) المصدر نفسه.

الذي نقل مئة وستة وثلاثين حديثاً بإسناده عن الرسول ﷺ فيما يـرتبط بالمهدي(عج) وأوصافه وعلامات ظهوره[1]، ليتأكد من أن هذا الأمر لـيس من اختلاقات الإمامية أو من بنات أفكارهم، بل نقله محدّثون ومؤرخـون ثقات[2]، كان هو من بينهم، ولكنه على ما يبدو نسي أو تناسى متعمداً أنه كان قد نقل حديث الرسول ﷺ عن الإمام المهدي(عج) في كتابه بالنصّ القائل: «الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً»[3].

لقد كان على هذا المؤرخ الفذ أن لا ينزلـق إلـى مهـاوي العـصبية والتعصب، والمذهبية والتمذهب، وهو يتناول قضية فـي غايـة الخطـورة وهي قضية الإمامة أو الخلافة، والتي تشكل قمة السلطة في نظام الحكـم الإسلامي.

* * *

(١) ينظر: مؤسسة النشر الإسلامي، أحاديث المهدي: ص٣٤-٧٦.

(٢) المستدرك على الصحيحين ٤: ٥١٤؛ الكنجي الشافعي، البيان في أخبار صاحب الزمان: ص٥٠٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٢٥٣.

(٣) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر ١: ٣١٤.

مفهوم الإمامة، قراءة في تفسير المنار
آية الولاية أُنموذجاً

د. علي أوسط باقري
ترجمة: محمد عبد الرزاق

تمهيد

تفسير المنار هو من أهم تفاسير القرن الرابع عشر الهجري، وهو شرح لآيات القرآن عبر سبل إرشادية مبتكرة. والتفسير من أوله وحتى الآية ١٢٥ من سورة النساء، هو عبارة عن محاضرات ألقاها الإمام محمد عبده في جامع الأزهر، ثم قام بجمعها وتنقيحها تلميذه المميّز محمد رشيد رضا، واستكمل التفسير حتى (الآية ٥٢ من سورة يوسف).

هذا التفسير يتضمن اتجاهات عديدة، أبرزها في الجانب الاجتماعي والعقلي والإرشادي. ولم تخلو جميع تلك الاتجاهات من نزعة متطرفة واضحة، فإن من أهم سلبيات المنار التي حطّت من منزلتهِ العلمية، هو نزعاته الوهابية والمعادية للشيعة. وتتجلى هذه النزعات في نفيه لمبدأ الشفاعة، وتأويل بعض معاجز القرآن، وما ورد من تفسيره لمباحث الولاية والإمامة دون إيراد أدلة مقنعة في ذلك.

ثم تجاهل مؤلفه لجمة من التفاسير الشهيرة كتفسيري الطبرسي

والشيخ الطوسي ـ من الشيعة ـ وسائر آراء مفسري أهل السنة في خصوص الآيات النازلة بحق أهل البيت عليهم السلام، كل ذلك دليل على تعنتّه وتطرفه الواضح.

بدايةً سنتناول في هذا المقال ما جاء في تفسيري الطوسي والطبرسي ـ كأنموذجٍ ـ لآية «الولاية»، ثم نستعرض بالنقد والتحليل رأي صاحب المنار في تفسير الآية المذكورة، وبذلك سنثبت هشاشة الاعتراضات التي أوردها مؤلف المنار، وتجاهله غير المبرر لأضخم التفاسير الموجودة آنذاك، حيث تضمنت ردوداً وافية على تلك الاعتراضات مسبقاً.

آية الولاية

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة، ٥٥].

تعرف هذه الآية بآية (الولاية)، وتتضمن بحوثاً وتساؤلات على النحو التالي:

- ما معنى «الولاية» في قوله تعالى: ﴿وَلِيُّكُمُ الله﴾؟ هل هي بمعنى النصرة والمودّة أم هي بمعنى السلطة والتحكم.
- من هم ﴿وَٱلَّذِينَ آمَنُواْ﴾؟ هل هم كافة المؤمنين أم هو شخص معين؟
- ما هو معنى الركوع في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؟ هل هو بمعنى الخضوع والخشوع، أو بمعنى الركوع ذلك الركن المقرر في جملة أركان الصلاة؟

تفسير علماء الشيعة:

ذهب مفسرو الشيعة إلى أن المراد من (الوليّ) في الآية الشريفة، هو الأولى والأحق، وأن المقصود بـ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾ ، هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أمّا الركوع فهو بمعنى ركوع الصلاة وأحد أركانها، وإليك تفصيل ذلك:

أولاً: ولاية التصرف والحكم: يقول شيخ الطائفة (الطوسي) رحمه الله في تفسير الآية: «قد ثبت أن الوليّ في الآية بمعنى الأولى والأحق». وفي مقام إثبات هذا الأمر أقام دليلين على ذلك:

«الأول: إن الله تعالى نفى أن يكون لنا وليّ غير الله وغير رسوله، والذين آمنوا بلفظة «إنما»، ولو كان المراد به الموالاة في الدين، لما خص بها المذكورين؛ لأنّ الموالاة في الدين عامة في المؤمنين كلهم. قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[1].

الثاني: ويدل أيضاً على أن الولاية في الآية مختصة أنهُ قال: ﴿وَلِيُّكُمُ﴾، فخاطب به جميع المؤمنين ودخل فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره، ثم قال: ﴿ورسوله﴾، فأخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جملتهم؛ لكونهم مضافين إلى ولايته، فلما قال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾ ، وجب أيضاً أن يكون الذي خوطب بالآية غير الذي جُعلت له الولاية. وإلاّ أدى إلى أن يكون المضاف هو المضاف إليه، وأدى إلى أن يكون كل واحد منهم وليّ نفسه، وذلك محال»[2].

---

(١) سورة التوبة: ٧١.

(٢) يراجع: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٥٦٣، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم.

وتأسيساً على ذلك، نستنتج أن المراد من **﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾** ليس المؤمنون كافة؛ لأنّ المخاطب في الآية هم المؤمنون، فلو كان **﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾** هم جميع المؤمنين لاستلزم انعدام المخاطب؛ لخروجهم جميعاً من المضاف إليه في **﴿وليكم﴾**. إذن فـ«الولاية» في الآية هي ليست بمعنى النصرة والمودّة، بل بمعنى القيادة والتولّي ممّا هو مختص بالله ورسوله وبعض المؤمنين.

ثانياً: المصداق في قوله **﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾** : المراد من الذين آمنوا في آية الولاية هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وذلك لثلاثة وجوه يذكرها شيخ الطائفة فيقول:

١ ـ إنّ كل من قال: إنّ معنى الوليّ في الآية معنى الأحق، قال: إنه هو المخصوص به بإضافة الله ورسوله، وبما أنه قد ثبت من معنى الولاية التولّي والاستخلاف. إذن، **﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾** هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

٢ ـ إنّ الطائفتين المختلفتين الشيعة والسنة رووا أن الآية نزلت فيه عليه السلام خاصة، حين تصدق بخاتمه أثناء الركوع.

٣ ـ إن الله تعالى وصف الذين آمنوا بصفاتٍ ليست حاصلة إلاّ فيه عليه السلام. وأجمعت الأُمّة على أنه لم يؤتِ الزكاة في حال الركوع غير أمير المؤمنين عليه السلام[1].

ثم طرح الشيخ الطوسي سؤالين وأجاب عنهما، فقال:

أ ـ وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ قوله: **﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾** ليس هو حالاً لـ **﴿يؤتون الزكاة﴾** بل، المراد به أن من صفتهم إيتاء الزكاة؛ لان ذلك خلاف

---

(١) المصدر السابق نفسه.

لأهل العربية؛ لأن القائل إذا قال لغيره لقيت فلاناً وهو راكب، لم يُفهم منه إلاّ لقاؤه لـه في حال الركوب، ولم يُفهم منه أن من شأنه الركوب.

ب ـ وإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الركوع المذكور في الآية المراد به الخضوع، كأنه قال: يؤتون الزكاة خاضعين متواضعين، قلنا: الركوع هو التطأطؤ المخصوص، وإنما يقال للخضوع ركوع تشبيهاً ومجازاً؛ لأنّ فيه ضرباً من الانخفاض، ويدل على ما قلناه نص أهل اللغة عليه.

ثم يعرّج الطوسي في ختام البحث على معنى «الوليّ» لغة، فيقول: فأمّا الوليّ بمعنى الناصر فلسنا ندفعه في اللغة، لكن لا يجوز أن يكون مراداً في الآية لما بيّناهُ من نفي الاختصاص[1].

يلاحظ ممّا سبق، أن الطوسي دلّل من خلال حصر الآية على أنّ معنى «الولاية» لا يمكن أن يكون موالاةً في الدين ونصرته، بل هو بمعنى «تولّي الأمور والسيطرة عليها»، فالأقوال في تفسير معنى الولاية منحصرة في ثلاثة فقط.

وقد تناول الشيخ الطوسي إثبات ذلك وبشكل أوسع في تلخيص الشافي[2].

كذلك الطبرسي سار على نهج الطوسي في تفسير (مجمع البيان) في معرض إيضاح رأي الشيعة في الآية المباركة[3].

---

(١) المصدر السابق، ص٥٦٣ ـ ٥٦٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ تخليص الشافي، ج٢، ص١ فما بعد، الطبعة الثالثة، منشورات العزيزي ـ قم، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣، ص٢٧٥، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

المصادر السنّية ورأيها في سبب نزول الآية:

لقد أثبتت مصادر متعددة من أهل السنة بأنّ الآية نـزلت في فضل عليّ عليه السلام، نذكر منها:

١ ـ أبو عبدالرحمن النسائي (المتوفى ٣٠٣هـ) فـي كتابـه (سـنن النسائي)، ولا بد من التذكير هنا بأنّ هذه الروايات قد أُسقطت من طبعات الكتاب الجديدة، إلاّ أن أبا الحسن رزيـن العبـدري الأندلـسي (المتـوفى ٥٣٥هـ) قد نقلها عن السنن في كتاب (التجريد للصحاح الستة)[1].

٢ ـ ابن جرير الطبري (المتوفى ٣١٠هـ) فـي (جـامع البيـان عـن تأويل آي القرآن)، ج٤، ص٣٩٠، ط. دار الفكر.

٣ ـ أبو القاسم الطبراني (المتوفى ٣٦٠هـ) في (المعجم الأوسـط)، ج٨، ص١٢٩، ١٣٠ / ح٦٢٢٨، تحقيق الـدكتور محمـود الطحـان، مكتبـة المعارف ـ الرياض ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٨ ـ جار الله الزمخشري (المتوفى ٥٣٨هـ) فـي (الكـشاف)، ج٢، ص٦٤٩، طبعة مكتبة الإعلام الإسلامي ـ قم، ١٤١٤هـ

٤ ـ أبو بكر الجصاص الـرازي (المتـوفى ٣٧٠هـ)، فـي (أحكـام القرآن)، ج٢، ص٥٥٨، ٥٥٩، ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

٥ ـ أبـو الحـسن الواحـدي النيـشابوري (المتـوفى ٤٦٨هـ) فـي (أسباب نـزول القـرآن)، ص٢٠١ و٢٠٢، تحقيـق البـسيوني، دار الكتـب العلمية ـ بيروت، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

---

(١) يراجع: القاضي التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ج٢، ص٣٩٩ وج٣، ص٥٠٥.

٦ ـ أبو القاسم الحاكم الحسكاني (المتوفى ٤٩٠هـ) في (شواهد التنزيل)، ج١، ص٢٠٩، تحقيق وتعليق محمد باقر المحمودي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

٧ ـ عماد الدين محمد الطبري المعروف بـ(ألكِيَا الهراسي) (المتوفى ٥٠٤هـ) في (أحكام القرآن)، ج٣ و٤، ص٨٤ ط. الثانية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٩ ـ ابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ) في (تاريخ مدينة دمشق)، ج٤٢، ص٣٥٦، ٣٥٧، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

١٠ ـ جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ) في (أسباب النزول)، ص١٤٧، ١٤٨، دار الهجرة ـ بيروت، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

ولتتبع بقية المصادر يمكنك مراجعة: العلاّمة الأميني في الغدير، طبعة دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ١٣٦٦هـ ج٣، ص٢٢١ وإلى آخر الموضوع. كذلك تراجع: تعليقات آية الله العظمى المرعشي النجفي على كتاب (إحقاق الحق) للقاضي نور الله التستري، ج٢، ص٣٩٩ إلى آخر المجلد، وج٣، ص٥٠٢، وج٢٠، ص٢ إلى نهاية المجلد. وقد استقرأ السيد المرعشي النجفي مصادر عديدة كان بعضها من النسخ المخطوطة، والتي لا توجد سوى في المكتبة العامة بقم. تفسير رشيد رضا لآية الولاية ونقده.

هنا نستعرض رأي رشيد رضا في آية الولاية، وانتقاداته لتفاسير الشيعة في ثلاثة محاور، ثم نتناول ذلك بالنقد والتحليل:

المحور الأول - مفهوم «الولاية»

يذهب الكاتب إلى أن المعنى في الآية هو «ولاية النصر».

وليس له في ذلك سوى دليل واحد هو السياق، فيقول في هذا الصدد: وقد بيّنا ضعف كون المؤمنين في الآية يراد به شخص واحد، وعلمنا من السياق أن الولاية ها هنا ولاية النصر، لا ولاية التصرف والحكم، إذ لا مناسبة له في هذا السياق. إذن، يتضح من أن المراد بالولاية هو الولاية في النصر، أي أيها المؤمنون! إنّ ناصركم ووليكم هو الله ورسوله ﷺ والمؤمنون[1].

النقد:

يمكن العمل بقرينة السياق فيما إذا كانت الآيات متحدة النزول، وقد اختلف النزول بين آية الولاية وسابقاتها، وإن اقترنت بها، فلا مجال لقرينة السياق هنا، فهي آية مستقلة بذاتها، لا يستلزم فهمها الرجوع لسابقاتها[2].

وقد اختلف أيضاً سبب النزول بين آية الولاية والآيات السابقة.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى، يمكن تأثير قرينة السياق على معنى الآية في حال انعدام دليل مخالف لها، وبما أن مضمون الآية لا يمكن أن يكون بمعنى ولاية النصر إطلاقاً. إذن، لا مجال لقرينة السياق أيضاً.

---

(١) رشيد رضا، تفسير المنار، ج٦، ص٤٤٣، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

(٢) للاطلاع أكثر على هذا الموضوع، وهل أن الآية تنسجم مع الآيات السابقة في حالة حملنا المعنى على الأولى والأحق بالتصرف؟ يراجع: السيد محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٦، ص٦، إسماعيليان للطباعة والنشر - قم.

وكان يجدر برشيد رضا أن يستعرض آراء الطوسي في التبيان وتلخيص الشافي، أو الطبرسي وغيرهم من المفسرين، لا أن يكتفي بالاستدلال الروائي للشيعة، ثم يقدم رواياته اعتماداً على قرينة السياق.

المحور الثاني - مفهوم ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾

يعتقد صاحب المنار أن المراد من ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ﴾، هم المؤمنون الأبرار. واعتراضه الوحيد على رأي الشيعة في ذلك هو رفضه للتعبير عن المفرد بالذين آمنوا، ممّا لا يقع في كلام الفصحاء من الناس، فهل يقع في المعجز من كلام الله؟

النقد:

صحيحٌ أن الظاهر اللفظي لـ﴿والَّذِينَ آمَنُواْ﴾ جمعٌ لا مفرد، لكننا أثبتنا أن معنى «الولاية» هو التصرف والحكم، وأن هذا المعنى لا ينطبق سوى على شخص واحد هو الإمام عليّ عليه السلام، إذن، فهو مفرد لا جمع، لكن هل هذا الاستخدام هو مخالف لأُصول الفصاحة العربية؟

وإذا كان كذلك، فلماذا تمسّك بهذا الرأي الزمخشري وهو إمام البلاغة في التفسير؟ يقول الزمخشري بعد إثبات نزول الآية في عليّ عليه السلام: فإن قلت: كيف صحّ أن يكون لعليّ رضي الله عنه واللفظ لفظ جماعة؟ قلت: جيء به على لفظ الجمع وإن كان السبب فيه رجلاً واحداً؛ ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، ولينبّه على أن سجية المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغاية من الحرص على البر والإحسان وتفقّد الفقراء، حتى إن لزمهم أمر لا يقبل التأخير وهم في الصلاة، لم يؤخّروه إلى الفراغ منها[1].

---

(١) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٦٤٩.

وقد أضاف المرحوم شرف الدين وجهاً آخر في ذلك، وهو أنه لو كان بلفظ المفرد، لأثار تحفظ خصوم عليّ عليه السلام؛ لاستحالة انطباق هذه الصفات على غيره. فقد يجرّهم ذلك لليأس، واتهام الرسول صلى الله عليه وآله بتقديم الأقارب والعشيرة[1]. كما حصل ذلك حين طلب صلى الله عليه وآله الدواة لكتابة وصيتهِ، فقالوا: إنه ليهجر[2].

وثمة فرق بين إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد واستعماله فيه، وبين إعطاء حكم كلي أو الإخبار بمعرف جمعي في لفظ الجمع، لينطبق على من يصح أن ينطبق عليه، وبما أن جميع صفات الآية منحصرة في عليّ عليه السلام، فلا مصداق لها غيره[3].

إطلاق الجمع وإرادة المفرد: تستخدم بعض اللغات الجمع بعنوان المفرد، فمثلاً في اللغة الفارسية يجمع المفرد للاحترام والتقدير، ويخاطب شخص واحد بلفظ الجمع، وذلك رائج مستخدم كثيراً. كذلك في اللغة العربية، تُستخدم صيغة الجمع ويراد منها المفرد الواحد، يقول الشاعر:

جاء الشتاء وقميصي أخلاقْ　　　شرَ ذمٌ يضحك منها التوّاقْ

---

(١) يراجع: السيد عبدالحسين شرف الدين، المراجعات، ص٢٣٦، الطبعة الثانية، دار أُسوة ـ قم، ١٤١٦هـ.

(٢) يراجع: ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج٢، ص٤٣٦، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت.

(٣) الميزان، ج٦، ص٩؛ محمد تقي مصباح اليزدي وآخرون، الإمامة والولاية في القرآن الكريم، ص٧٢: يجب أن نميّز بين استعمال لفظ الجمع في المفرد وبين انطباق العنوان الجمعي على الواحد الذي تحقق من أفراد العنوان الجمعي مع إمكان انطباق هذا العنوان على أفراد آخرين يُفترض تحققهم.

فأطلق أخلاق وأراد خَلَقاً وهو البالي من الثياب[1].

ويذكر الحدادي بعد استعراضه لجملة من الآيات التي ورد فيها استخدام صيغة الجمع بدل المفرد، فيقول: «سائغٌ في كلام العرب ذكر الواحد بلفظ الجمع، وذكر الجمع بلفظ الواحد، والتثنية بلفظ الجمع، والجمع بلفظ التثنية»[2].

أمّا الزركشي في النوع الثاني والأربعين من البرهان في وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن، وكذلك السادس والأربعين في أساليب القرآن وفنونه البليغة فقد أشار هناك لبعض الآيات التي استُخدمت فيها صِيَغ الجمعِ وكان مرادها المفرد[3]، وإليك هنا طائفة من تلك الآيات:

١ - ﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ﴾ (المائدة / ٥٢).

ذكرت بعض التفاسير أنها نزلت في عبدالله بن أُبيّ بن سلول حين جاء عبادة بن الصامت بعد معركة بدر إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إن لي موالي من يهود كثير عددهم، وإني أبرأ إلى الله ورسوله من ولاية يهود، فقال عبدالله بن أُبي: «لكني لا أبرأ من ولاية اليهود، إني رجل لا بد لي منهم» خشيةً منهم، فأنزل الله تعالى الآية. يراجع في ذلك:

---

(١) يراجع: أبو النصر أحمد بن محمد السمرقندي المعروف بالحدادي، المدخل لعلم تفسير كتاب الله تعالى، ص٢٨٥، ٢٨٦، دار القلم ـ بيروت، دار العلوم ـ دمشق، ١٤٠٨هـ / ١٩٩٨م.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٨٣.

(٣) يراجع: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٣٦١ فما بعد (خطاب الواحد بلفظ الجمع)، الطبعة الثانية، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م وج٣، ص٩٤، ٩٥ (إطلاق الجمع وإرادة الواحد).

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٣، ص١١٩٠، ١١٩١، ط. الرياض، طيبة ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م؛ ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، ص١١٥٧، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة ـ الرياض، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م؛ الواحدي النيشابوري، أسباب نزول القرآن، ص٢٠١.

٢ ـ ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ (آل عمران / ١٨١) قال عكرمة والسدي ومقاتل: إنّ هذا الكلام لفنحصاص بن عازوراء، وذهب الحسن البصري إلى أن القائل هو حييّ بن أخطب[(١)]، وعلى كل حال، فالقائل مفرد وصيغته في القرآن وردت جمعاً.

٣ ـ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ (البقرة / ٢١٥)، فلم يكن السائل سوى شخص واحد وعُبّر عنه بالجمع[(٢)].

٤ ـ ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ (النساء / ١٧٦)، والكلالة هي إخوة وأخوات الميت ممن لا أب وأمّ أو ابن له[(٣)]. وقد ذهب جملة من المفسرين إلى أنها نزلت بسبب جابر، حين مرض،

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد ٢، ج٤، ص٢٧٥؛ علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج١، ص٣٢٦، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م؛ الواحدي، أسباب نزول القرآن، ص١٣٧ و١٣٨؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٤٣٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، ج٢، ص٣٥: نزلت الآية في عمرو بن الجموح وكان شيخاً كبيراً، فقال: يا رسول الله! إن مالي كثير، فبماذا أتصدّق وعلى من أنفق؟ فنزلت (يسألونك)؛ علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، ج١، ص١٤٤.

(٣) يقول الطبرسي في معرض بيان وجوه الاختلاف في معنى (الكلالة): ((والمروي عن أئمتنا أنّ الكلالة، الإخوة والأخوات. مجمع البيان، ج٣، ص٢٦.

وجاء رسول الله ﷺ لعيادته فقال لـه: يـا رسـول الله كيـف أقـضي فـي مالي؟ فلم يردّ عليه الرسول ﷺ حتى نـزلت الآيـة، وكـان لجـابر تـسع أخـوات[1]، فالـسائل شـخص واحـد وأطلـق عليـه صـيغة الجمـع فـي (يستفتونك).

وقد أحصى العلامة الأميني عشرين آية من هذا القبيل، أي اطـلاق الجمع وإرادة المفرد[2].

المحور الثالث ـ مفهوم «الركوع»

يقول رشيد رضا: إن الركوع هو بمعنـى الخـضوع والخـشوع، أي أنهم يعطون الزكاة مهطعين دون رياء، أو مع كونهم فقـراء هـم ينفقـون. واستند في ذلك إلى مصادر اللغة، فنقل عن أساس البلاغة من أن العرب كانت تطلق «الراكع» على كل من آمن بالله ونبذ الأوثان، وكذلك يقولون: «ركع إلى الله»، أي استعان بـه وحـده، واسـتخدم العـرب «الركـوع» فـي الضعف مجازاً فيقولون: «ركع الرجل» إذا ألمّ به الفقر والحاجة إلى المال.

النقد:

أولاً: إن المعنى الأصلي والحقيقي «للركوع» هو الانحناء والتطـأطؤ وإن استخدامه في معنى الإيمـان بـالله ونبـذ الأوثـان هـو مـن مـصاديقه الخاصة، يقول الزمخشري في أساس البلاغة ـ المصدر الذي اسـتند إليـه

---

(١) يراجع: الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص٣٨٨؛ ابن كثير، تفسير القـرآن العظـيم، ج٢، ص٤٨٢ (وقد نقل ابن كثير سبب نـزول الآية عن مسند أحمـد بـن حنبـل، ج٣، ص٢٩٨، وصـحيح البخاري، حديث رقم ٦٧٤٣، وصحيح مسلم، حديث رقم ١٦١٦؛ علي بـن محمـد الخـازن، تفـسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنـزيل)، ج١، ص٢٥٤.

(٢) يراجع: العلامة الأميني، الغدير، ج٣، ص١٦٣ فما بعدها.

رشيد رضا آنفاً ـ : شيخٌ راكع: منحنٍ من الكبر، وشيوخ رُكّع، ومنه ركوع الصلاة، ثم يضيف قائلاً: وكانت العرب تسمّي من آمن بالله ولم يعبد الأوثان راكعاً[1].

فتقديم معنى الانحناء على غيره يُعلم منه ـ وحسب نظر (أساس اللغة) المعنى الأصلي للركوع هو الانحناء، وقد صرح بذلك لُغويون آخرون في مصادر مختلفة[2]. وعلى هذا الأساس، فالركوع الوارد في الآية الشريفة هو بمعنى ركوع الصلاة.

ثانياً: لقد وردت كلمة الركوع «اسماً وفعلاً» في آيات أُخر من القرآن، كان غالبيتها في معنى ركوع الصلاة، حيث إن المفسرين اختاروا ذلك مع انعدام القرينة على خلافه، وفسّروا الركوع في بعض الآيات بالخشوع والخضوع لوجود قرائن على ذلك[3].

---

(١) الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبدالرحيم محمود، ص٧٧.

(٢) قال الخليل في كتاب العين: كل شيء ينكب لوجهه فتمسّ ركبتهُ الأرض أو لا تمسها بعد أن يطأطئ رأسه فهو راكع؛ معجم مقاييس اللغة: الراء والكاف والعين أصل واحد يدل على انحناء في الإنسان وغيره، يقال: ركع الرجل إذا انحنى، وكل منحن راكع؛ مصباح اللغة: ركع ركوعاً: انحنى، ركع: قام إلى الصلاة.

(٣) ورد استخدام (الركوع) في ٩ آيات من القرآن الكريم (اسماً وفعلاً) وفي ٦ آيات بمعنى الانحناء في الصلاة، وقد حمل المفسرون لفظ الركوع في القرآن على ركن الصلاة، إلاّ في حالة وجود قرينة تحرف المعنى فالآيات ٤٨ من سورة المرسلات و٤٣ من آل عمران و٤٣ من البقرة، كلها بمعنى الخشوع والخضوع؛ ذلك لأن هذه الآيات نازلة في غير المسلمين، ممن لا ركوع في صلاتهم. نعم، قد يذكر البعض احتمالاً في بعض وجوه تلك الآيات من انطباقه على غير ركوع الصلاة، محاولة منهم في تأويل استخدام الركوع بمعنى الانحناء.

(يراجع: الكشاف، ج٤، ص٦٨٢؛ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج١، ٣٣٦ وج٨ ص٣٣٩).

أمّا آية البحث فنقول فيها: إنها بمعنى الركوع في الصلاة وذلك لعدم وجود قرينة تحرف المعنى عن أصله. بل هناك قرينة تدعونا لحمل اللفظ في معناه الحقيقي، حيث قد ثبت بطرق متعددة نزول الآية في أمير المؤمنين عليه السلام، حين تصدّق بخاتمه للفقير في حال الركوع أثناء الصلاة.

* * *

فلسفة الإمامة عند صدر المتألهين الشيرازي

تحليل لشخصية الأئمة عليهم السلام وصفاتهم على ضوء الحكمة المتعالية

د. يحيى يثربي
ترجمة: الشيخ موسى ضاهر

إطلالة على البحث

لا تُضع يا حافظ من يدك عصمة سفينة نوح

وإلاّ أطاح طوفان الحوادث بكل بنيانك

الإمام هو مشعل الهداية المنير، والإمامة هي سفينة النجاة في خضمّ طوفان الحياة المادية. ونظراً لكون هذا الموضوع من الأُصول الاعتقادية لمذهب التشيّع وأحد مسائله الفكرية، فقد تابع العلماء الكبار، والمحققون، وعلماء الكلام، التعرض له والبحث بشأنه.

ولا يعتبر ما لدينا من أبحاث موجزة ومستفيضة، ومن كتب مختصرة وتفصيلية، حول: الإمامة؛ مقام الإمام؛ مصداق الإمام؛ أوصاف الأئمة؛ وغير ذلك من المسائل، لا يعتبر ذلك قليلاً.

وما نقدّمة في هذا المقال المختصر، لمحبّي أهل بيت العصمة، هو بحث يهدف إلى بيان وتحليل مفهوم الإمامة، وصفات الأئمة، على أساس أُصول الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي رحمه الله وقواعدها.

فالحكمة المتعالية، التي نُظِّمت ودوّنت في القرن العاشر الهجري على يد (الملا صدرا) بالاستفادة من مباني الحكمة المشائية، والعرفان

الإسلامي على حدٍّ سواء وفي آن واحد، تصلح أن تكون أساساً مُحكماً وفعّالاً لبيان وشرح كثير من الأُصول والمسائل الدينية. وقد استفاد (الملا صدر) نفسهُ من هذا الأساس لحلِّ معضلاتٍ عدة، من قبيل إثبات الواجب، التوحيد، دفع شبهة ابن كمّونة، العلم الإلهي، حدوث العالم، المعاد الجسماني، وغير ذلك من المسائل.

ودون شك، يمكن لنتائج وآثار مباني هذه الحكمة أن تتعدى ما ذكرناه، لتلعب دوراً في حلّ المشكلات الفكرية.

فيما يلي، نبحث ـ كنموذج ـ في إحدى المسائل الاعتقادية المهمة لدى الشيعة في ضوء مبنى الحكمة المتعالية. فبالاستفادة من مباني هذه الحكمة، سوف نقوم ببيان مقام الإمامة ومنزلتها، وفي السياق نوضح عدداً من المسائل المهمة المتعلقة بالبحث، والتي من جملتها؛ عينية مقام الإمامة؛ مباني كل صفة من صفات الإمام؛ إرتباط هذه الصفات وعلاقتها بالإمام؛ إرتباط هذه الصفات وعلاقتها ببعضها البعض، وعشرات المسائل العلمية الدقيقة الأُخر.

وأمّا المسألة التي تستحق العناية، فهي أنّ صدر المتألهين في الشرح الذي كتبه على أُصول الكافي، قد بيَّن في كتاب الحجّة منه بعض المسائل المرتبطة بالنبوة والإمامة، لا على أساس أُصول الحكمة المتعالية، وإنما على أساس المباني المشائية؛ ومن جملة ذلك أنّه فسّر الوحي والإلهام على أساس كمال القوة النظرية، وتفوّق قوة الحدس، والذي هو أحد مباني الفلسفة المشائية الإسلامية(١).

---

(١) شرح أُصول الكافي، صدر المتألهين، كتاب الحجّة، باب ٣، حديث ١.

كذلك، فسّر وبيّن مسألة استمرار وجود الإمام ـ ومن دون الالتفات والتوجه إلى القوس النـزولي والصعودي للوجود ـ علـى أسـاس قاعـدة إمكان الأشرف، وهي من قواعد الحكمة الإشراقية، في الوقت الذي يعـدُّ بيان تلك المسألة على أساس أُصول الحكمة المتعاليـة وقواعـدها، أكثـر متانة ووضوحاً.

وعلى أيّة حال تمثل هذه المقالة محاولة من كاتبها، حيث الأملُ أن تلقى قبول الحقّ تعالى، وأن تكون وسيلة للتوسل بحمى الولاية. وتوقّعي من المحققين الأعزاء أن لا يبخلوا بإرشاداتهم وملاحظاتهم، لإنضاج هـذا البحث، ورفع أيّ نقص فيه:

ذاك العهد الذي عقدناه معك في الوادي الأيمن

كي نذهب إلى الميقات ونقول كموسى «أرني»

أولاً: ما هي الإمامة؟

قال الإمام الرضا عليه السلام: «إنّ الإمـامة أجلُّ قدراً وأعظم شـأناً مـن أن يبلغهـا النـاس بعقـولهم، أو ينالوهـا بـآرائهم، أو يقيمـوا إمامـاً باختيارهم»[1].

تتمتع الإمامة في مذهب التشيّع بأهمية خاصة، وتُعتبر أصلاً أساسياً

(١) أُصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت / ٣٢٩هـ)، ترجمة السيد جواد مصطفوي، ط. انتشارات علمية إسلامية ـ طهران، الرواية رقم ٥١٨.

ملاحظة: من أجل مراعاة قيمة هذا الكتاب الشريف وأهميته الخاصّة، والذي تم تأليفه في زمن الغيبة الصغرى، وكذلك من أجل مراعاة سعة المقالة والاختصار، تم اختيار جميع الروايات من هذا الكتاب الكبير، ولهذا سنكتفي بذكر أرقام الروايات فقط.

من الأُصول الاعتقادية لأتباعه. فمن وجهة نظر هذا المذهب، يجب أن يتحلّى خليفة النبي الخاتم ﷺ بصفات، من الممكن أن تتلخص بنحو كلّي في الأُمور التالية:

١ ـ يستند مقام الإمامة إلى استعداد ولياقة عينية خاصة، هي ثمرة العطاء والعناية الإلهيتين، وعليه فلا دور لاكتساب الشخص، ولا لاختيار الناس وتنصيبهم في تحققه[1].

٢ ـ يؤيَّدُ الإمام دوماً بواسطة الإمدادات الغيبية، والإلهام السماوي، وهو ما يفسر حيازة الإمام في كلّ عصر لأرفع درجات العلم والمعرفة، واطلاعه على جميع المصالح والأسرار اللازمة لتوفير سعادة الدنيا والآخرة للناس[2].

٣ ـ الإمام رقيب وحاكم على جميع حوادث العالم، وأعمال الناس[3].

٤ ـ يتحلّى الإمام بصفة العصمة، ويأمن من المعصية والزلل. بناءً عليه، كان إمام كلّ عصر أتقى أهل زمانه وأعدلهم، وحائزاً على أرفع درجات الفضيلة الأخلاقية والعملية[4].

٥ ـ يمكن أن تكون للإمام أعمال خارقة للعادة بوصفها معجزات وكرامات على صعيد العلم والعمل[5].

---

(١) المصدر السابق، ٥١٨.

(٢) المصدر السابق، ٥١٨، ٥٥٢، ٥٥٦.

(٣) المصدر السابق، ٤٩١، ٤٩٥، ٦٩٢، ٦٩٤، ٦٨٦.

(٤) المصدر السابق، ٥١٨، ٧١٩، ٧١٦.

(٥) المصدر السابق، ٩٢٠ ـ ٩٢٤، ١٢٩٥ ـ ١٢٩٩، ١٢٨٨.

٦ ـ يوجد في كلّ عصر شخص واحد بوصفه الإمام، والمرجع، والحاكم المطلق على دين الناس ودنياهم[١].

٧ ـ ما دام الإنسان موجوداً في عالم الوجود، فلن يخلو العالم من إمام[٢].

٨ ـ تؤدي إطاعة الإمام واتباعه في الظاهر والباطن، وفي الأُمور المتعلقة بالدنيا والآخرة إلى النجاة والسعادة، ومخالفتُه إلى الشقاء والهلاك[٣].

ثانياً: المباني الفلسفية لصفات الأئمة ﷺ

هدفنا في هذا الجزء من البحث هو أنّ نعرضَ لمباني واقعية هذه الصفات وعينيتها في وجود الإمام، وأنه لماذا ترتبط معاً في وجوده.

بالطبع، لقد بُحث موضوع الإمام والإمامة في الكتب الكلامية على أساس مباني علم الكلام، وبُرهن فيها على صفات الأئمة بالاستناد إلى مبانيه، من قبيل: الاستناد إلى قاعدة اللطف في إثبات وجود الإمام، وبالاستناد إلى النقل في إثبات صفات الأئمة، فضلاً عن الاستفادة من مبانٍ كلامية أُخر من قبيل: «قبح تقدم المفضول على الفاضل»، والاستدلال على العصمة بواسطة هذه المباني نفسها[٤].

---

(١) المصدر السابق، ٥١٨، ٩٢٣.

(٢) المصدر السابق، ٤٥٩، ٤٥٤، ٤٥٢.

(٣) المصدر السابق، ٤٨١، ٤٨٣، ٥١٥ ـ ٥١٧.

(٤) تجريد العقائد، الخواجة نصير الدين الطوسي، المقصد الخامس؛ والباب الحادي عشر، العلامة الحلّي، الفصل السادس.

وأمّا مقصودنا في هذه المقالة، فهو تحليل وبيان صفات الأئمة والروابط فيما بينها، على أساس مباني الحكمة المتعالية لصدر المتألهين. ولتوضيح هذا المطلب، من الضروري أن نستحضر عدة أُصول ومبانٍ فلسفية:

١ ـ لعالم الوجود مراتب ودرجات يُشار إليها عادة من ناحيتين: ناحية قوس النزول، والأُخرى ناحية قوس الصعود.

في قوس النزول، يقع عالم العقول والمجرّدات بعد مبدأ الوجود، ومن ثمّ يقع عالم المثال، ومن بعده عالم المادة.

وفي قوس الصعود، نصلُ من عالم المادة إلى عالم المثال، ومنه إلى عالم المجرّدات.

قوس النزول هو أحد لوازم نظام العلّية في عالم الوجود، بمعنى أنّه وبسبب ضعف كلّ معلول قياساً إلى علّته، كلّما ابتعدنا أكثر عن مبدأ الوجود، كلّما وصلنا إلى مرتبة أضعف من مراتب الوجود[1].

وأمّا مبنى قوس الصعود، فهو الحركة الجوهرية لعالم المادة، والتي قد أشار إليها وبرهن عليها صدر المتألهين[2]. فبناء على الحركة الجوهرية، كلُّ عالم المادة هو في حالة خروج من القوة إلى الفعل، ومن البديهي أنّ الفعلية التامّة لا تتحقق إلاّ بنيل مرتبة التجرّد التام. وعليه، فحركة عالم المادة تضع عالم المادة بشكل تلقائي في مسير التجرّد.

---

(١) الشفاء، ابن سينا، بحث الإلهيات، المقالة ١٠، الفصل ١، النجاة، ط. جامعة طهران، ص٦٩٨ و٦٩٩.

(٢) الأسفار الأربعة، الطبعة الجديدة، ج٣، ص٦١ ـ ١١٢.

٢ ـ إنّ موضوع تحول وتبدّل موجودٍ مادّي إلى موجود مجرّد، من دون فرض وقبول أصلٍ أساسي آخر، هو أمر غير ممكن؛ وذلك الأصل الأساس هو كون وجود الإنسان «الكون الجامع»، بمعنى أنّ لكلّ موجود في عالم الوجود حدّاً معيّناً، لكنّ أحد موجودات العالم ـ أي الإنسان ـ شامل وحده لجميع حدود عالم الوجود، ولهذا يسمّى ذلك الموجود باسم «العالم الصغير». وقد ورد هذا المضمون في بيت منسوب للإمام عليّ عليه السلام حيث يقول:

وتحسبُ أنك جِرمٌ صغيـــر وفيك انطوى العالم الأكبر[1]

بناء عليه، ومن بين جميع موجودات العالم، الإنسان فقط هو الذي يمكن أن يقيم رابطة وعلاقة بين عالم المادة وعالم المجرّدات. وفي الواقع، أنّ وجود الإنسان هو رابطة وجسر اتصال جميع العوالم والدرجات المختلفة لعالم الوجود، والإنسان هو مهدُ وموضوع حركةٍ من قوةٍ بلا نهاية إلى فعلية لا متناهية. ولذا، فإنّ من الممكن لأدنى درجات الوجود على الإطلاق إلى أعلاها على الإطلاق أن تتحقق في قوس الوجود الصعودي للإنسان، ومن أضعف مراحل الجماد على الإطلاق إلى أعلى مراحله على الإطلاق، وبعد ذلك الانتقال من الجمادية إلى النباتية، ثم السير والتحول من أدنى مراحل النبات على الإطلاق إلى أعلاها على الإطلاق، وبعد ذلك الانتقال إلى مرحلة الحيوان، والتحول في المراتب المختلفة للحيوانية والوصول إلى آخر درجة من الوجود الحيواني، وفي النهاية الانتقال من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان، ثم التحول في مراتبه

(١) شرح ديوان الميبُدي، الطبعة الحجرية في حاشية شرح نهج البلاغة لمحمد باقر اللاهيجاني، ص٢١٧.

المختلفة ونيل أعلى درجات التجرّد على الإطلاق، وذلك بالعبور من عالم المادة وعالم المثال إلى عتبة جناب الحقّ والفناء في الحقّ، ومن ثم البقاء بالحق.

ويشير الشاعر مولوي إلى هذه الانتقالات بوصفها موتاً، فينشد قائلاً:

عنِ الجماد فنيتُ وصرتُ نامياً
وعن النماء فنيت فصرت في الحيوانية
ثم مِتُّ عن الحيوانية وصرت إنساناً
فممّ أخاف؟! ومتي أصبحتُ أنقص بالموت؟!
وأريد أُخرى أن أموت لأعبر البشرية
كي أطالَ من الملائكة أجنحة وريشا
ولابدّ أن أرقى عن الملائك وأحلّق في
فضاء «كلُّ شيء هالك إلاّ وجهه»
ثم أفنى أُخرى عن ملائكيتي
وأتحقق بما لا يرقى إليه وهمٌ
فأعدَمُ، أعدمُ، ومثل الأُرغن
أُضحي مردّداً «إنا إليه راجعون»[1]

٣ ـ بناءً على «أصالة الوجود»[2]، يعدُّ الوجود منبعُ جميع الآثار

(١) المثنوي، بتصحيح نيكلسون، ج٢، ص٢٢٢.

(٢) على الرغم من أنّ عرفاء الإسلام كانوا قد طرحوا بحث أصالة الوجود قبل صدر المتألهين

والخواص، إذ ليس للأصالة من معنى سوى «منشأية الآثار». وفي الواقع، فإنّه لا شيء له تحقق خارجي غير الوجود، لذا فجميع الآثار والخواص تنبعُ من الوجود فقط، وكما أنّ الوجود حقيقة مشككة، فسيكون لتلك الآثار مراتب مختلفة ومتفاوتة، مثلاً: الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، الفعل والتأثير، هي صفات منشؤها حقيقة الوجود. وهذه الآثار هي للوجود الذاتي، وغير قابلة للانفكاك عنه؛ لأنّ هذه الحقائق والصفات إن كانت خارجة عن ذات الوجود، فبناءً على أصالة الوجود، سوف لن يكون لها أي واقعية، إذ لا تحقق لواقعية أُخرى سوى الوجود[1].

وعليه، فالحقيقة الأصيلة هي هذا الوجود، وكلُّ الخيرات والكمالات هي آثاره، وحيث إنّ للوجود بلحاظ الشدة والضعف مراتب مختلفة، فستكون له أيضاً مراتب مختلفة بلحاظ هذه الآثار. مثلاً، لن يكون العلم في الواجب، وفي العقول، وفي النفوس واحداً، بل يتفاوت كمالاً ونقصاناً؛ إلاّ أنّ المسلّم هو أنّ أيّاً من درجات الوجود لن تخلو من هذه الخواص والآثار[2]. ولكنْ بالمقدار الذي تضعف معه درجة الوجود، تنحو هذه الآثار والخواص إلى الضعف أيضاً. فمثلاً، بما أنّ الهيولى ومادة المواد لا تملك أي فعليةٍ من حيث الوجود، فليس لها أيضاً أيّ نوعٍ من أنواع الفعلية من حيث آثار الوجود ولوازمه.

بسنوات، إلاّ أن هذا الموضوع قد بحث وأُثبت على أفضل وجه بواسطته. راجع الأسفار ج١، ص٣٨ ـ ٦٧؛ وشرح المنظومة للملا هادي السبزواري، قسم الحكمة، ص١٠ ـ ١٥؛ ونهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، المرحلة الأُولى، الفصل الثاني.

(١) نهاية الحكمة،المرحلة الأُولى، الفصل الثالث.

(٢) تعليقات المرحوم الآملي على شرح منظومة السبزواري، ج٢، ص٢٩٤.

في مرحلة الجماد فإنّ اللوازم والآثار ضعيفة أيضاً؛ لأنّ الوجود ضعيف، بنحو لا نشعر معه ولا نعلمُ بحياتها وإحساساتها. وأمّا في الحيوان والإنسان، وحيث إنّ درجة الوجود قوية وعالية، فآثار الوجود ولوازمه ـ من قبل الحسّ والحركة والإرادة والفاعلية أشدّ قوة ووضوحاً.

وقد اعتبر صدر المتألهين الكشف عن هذا المطلب من مختصات فلسفته، كما اعتبر أنّ ابن سينا وأتباعه قد عجزوا عن الالتفات إليه. لكنه في الوقت نفسه يعترف بالتفات العرفاء لهذه المسألة[1]، بل إنّ «الأهداف» و«الرغبات» أيضاً مختلفة ومتفاوتة بحسب اختلافها في مراتب الوجود ودرجاته[2].

ومن ذلك فإنّ العالم برمّته وجميع الموجودات ـ من وجهة نظر العرفاء أيضاً ـ هي مظهر من مظاهر الحقّ وتشكل كلٌّ ظاهرة بحد ذاتها مظهراً لصفات الحقّ وكمالاته.

الوجود بالصفات التي كانت خافية فيه

يسري في أعيان العالم جميعها

كل وصفٍ في العين التي كانت قابلة له

أصبح عياناً علي قدر قبولها[3].

---

(١) الاسفار، ج٧، ص١٧٣، وليُراجع أيضاً بحث العلة والمعلول، ج٢، ص١٢٧ فصاعداً، وبحث العاقل والمعقول ج٣، ص٢٧٨ فصاعداً. يصرح القونوي بتبعية العلم للوجود من حيث الكمال والنقص.

وراجع أيضاً النصوص، بشرح السيد جلال الدين الآشتياني، مركز نشر دانشگاهي، ص١٣.

(٢) الأسفار، ج٧، ص١٧٩.

(٣) طرائق الحقائق، ج٧، ص١٧٩.

في ضوء هذا، سيستفيد كلٌ نوعٍ من الأنواع المختلفة لعالم الوجود، بمستوى ما يحصّله من الكمالات الوجودية. ومن آثار تلك الكمالات ولوازمها؛ كما أنّ الحس والحركة يتحقق ظهورهما في مرتبة الحيوانات، وإدراك الكليات في مقام الإنسان. ولهذا السبب تُعتبر الفاعلية الإلهية من شؤون الموجودات المجرّدة فقط، وتُعدُّ الأجسام، بل والنفوس المتعلقة بالأجسام التي لم تصل إلى درجةٍ خاصة من التجرّد، فاقدة للفاعلية الإلهية.

لقد اشار ابن سينا في مؤلفاته إلى عدم إمكان علّية جسم بالنسبة إلى جسمٍ آخر مطلقاً، وقام بإثبات ذلك[1]، أي أنّ الفاعلية الإلهية لا يمكنها أن تتحقق في المرتبة الوجودية للأجسام. ويمكن الإشارة للجسم، فقط بعنوانه أرضية وعلّة معدّة. وتستطيع النفوس، في الدرجات الدانية من حيث الكمالات الوجودية، أن تشكّل فقط فاعلاً طبيعياً، إلاّ أنّ بإمكانها أن تنال الفاعلية الإلهية في الدرجات الأرفع، كما يصرّح بذلك العرفاء والفلاسفة.

يقول ابن عربي:

«بالوهم يخلقُ كلُّ إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها.. ولكن العارف يستطيع أن يخلق بهمته حقائق، هي في الواقع لها وجود خارج محور حالاته، وبقاؤها منوط بهمة ذلك العارف.. فمتى ما طرأت على العارف غفلةٌ عن حفظ تلك الظواهر، عُدمَ ذلك المخلوق»[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، النمط السادس، الفصل السادس والثلاثون، النجاة، تصحيح: دانش پژوه، ص٣٧٩؛ حكمة الإشراق؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ج٢، ص١١٠ و١١٩.

(٢) ابن عربي، فصوص الحِكم، فصٌ إسحاقي.

ويرى شيخ الإشراق (السهروردي) أنّ الناس الذين وصلوا إلى درجة خاصة من التجرّد، قادرون على إيجاد «الجوهر المثالي»، ويُسمّي هذا المقام بمقام «كُن»[1]. أمّا ابن سينا فيعتبر إمكان التأثير على الطبيعة أمراً لازماً لنفوس الأنبياء، بمعنى أن نفس الإنسان ـ في مرحلة من مراحل الكمال ـ تحوز على قدرة التصرف في الطبيعة، أي أن نفس الإنسان في مرحلةٍمن مراحل الكمال والتجرّد تتعدى ما هو أبعد من حيطة بدنها، وتصبح منشئاً للتأثير في الأجسام الأُخر، وتحوز قدرة تغيير العناصر وإيجاد الحوادث؛ وبشكل عام، تنفذُ إرادتها في عالم الطبيعة[2]. كذلك تختلف الخواصُ الأُخر، من قبيل العلم والإرادة، وتتفاوت على أساس درجات الوجود أيضاً. ولا يرى شيخ الإشراق المعارف المرتبطة بالحكمة ممكنة قبل حصول ملكة خلع البدن[3]، مثلما يعتبر الغزالي أنّ الوصول إلى المعرفة العرفانية مشروط بالتبدّل[4]. وقد أكد الشاعر مولوي مرات عدة في كتابه «المثنوي» على هذه المسألة كما في قوله:

إغسل الروح وبواسطتها إعرفها.

أو:

---

(١) حكمة الإشراق، مجموعة المصنفات، ج٢، ص٢٤٢. كلمة «كن» هي إشارة إلى الآية ٨٢ من السورة يس: ﴿إنما أمرهُ إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون﴾، والعارف في مقام «كُن» يملك قدرة كهذه أي القدرة على الفاعلية الإلهية.

(٢) الشفاء، بحث الطبيعيات، الفن ٦، المقالة٤، الفصل ٤.

(٣) التلويحات (للسهروردي)، مجموعة المصنفات، ج١، ص١١٣؛ وأيضاً مجموعة الآثار، ج٣، ص٦٣، حيث يتبنّى وجود محل خاص للعلم الشهودي.

(٤) المنقذ من الضلال، طبعة مصر، ص٥٨ ـ ٦٠.

إغسل الروح من الجماد الموجود في العالم...

أو:

فأقم قيامتك كي ترى القيامة، فشرط رؤية كل شيء هو هذا.

ويربط بهمنيار، نقلاً عن أرسطو، الوصول إلى الحكمة، ونيل ما وراء الطبيعة بالولادة الجديدة[1]. واعتبر الملا هادي السبزواري في بحث قدرة الحقّ تعالى أنّ الإيجاد نتيجة الوجود وفرعه[2].

ويرى ابن سينا أنّ القوى الإدراكية للبشر عاجزة عن إدراك الحقائق غير المادية ما دامت أسيرة العالم المادي[3]. وقام ابن سينا بتصنيف إدراك الإنسان إلى طبقات ـ من العقل الهيولاني إلى العقل المستفاد ـ وتبنّي وجود نوعٍ وحدٌ خاص من الإدراك لكل واحدةٍ من هذه الطبقات والمراتب؛ وكمثال، يعدُّ إدراك الكليات (التعقل) شأناً مختصاً بالدرجة المجرّدة وغير المادية من قوة الإدراك[4].

بالالتفات إلى المقدمات المشار إليها، ينكسر الحدُّ بين التجرّد والمادية، في وجود الإنسان، والذي يمثل «الكون الجامع» بحسب ما يصطلح عليه الفلاسفة والعرفاء، بمعنى أنّ المادة تشق طريقها نحو التجرّد من خلال مسير الإنسان، وعلى هذا تعتبرُ جميع مراتب الوجود ـ من أضعف مراحل عالم المادة على الإطلاق إلى أرفع مراتب عالم التجرّد على الإطلاق ـ قابلة للتحقق في وجود الإنسان.

---

(١) مبدأ ومعاد، جوادي الآملي، ص٣٣، نقلاً عن التحصيل لبهمنيار ص٥٨١.

(٢) شرح منظومة الحكمة، الطبعة الحجرية، طهران، ص١٧٩.

(٣) الإشارات والتنبيهات، النمط السادس، الفصل ١٤.

(٤) الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، الفصل ٧ ـ ١٤.

ومثلُ هكذا قوسٍ صعودي لم يكن ليُستدلّ عليه ويُفسَّرَ بسهولة، حتى على أساس القول بإمكان التشكيل في الجوهر[1]، إلاّ أنّ قبول الحركة في الجوهر والتشكيك في الوجود، يجعل من هذا التفسير والتبرير، أمراً أسهل.

برعاية النكات المذكورة، يمكن لصفات وخواص وآثار كلّ مراتب الوجود ودرجاته أن تتحقق في وجود فردٍ من أفراد الإنسان. وعلى أساس مسألة «الكون الجامع»، والحركة الجوهرية، يملك كلُّ فردٍ من أفراد البشر سائر المراتب ـ من أدنى مراتب الوجود على الإطلاق إلى أعلاها وأرفعها ـ التي تحت تصرفه، وفي دائرة وجوده. وعليه، فإنّ جميع ظواهر عالم الوجود وإن كانت في حركة تكامل، إلاّ أن هذا التكامل

---

(١) إذ على أساس القول بالتشكيك في الجوهر، الاختلاف في أفراد نوعٍ واحد ـ مثلاً اختلاف أفراد الأنوار ـ هو الاختلاف الوحيد الذي يقبل التبرير، وليس إمكان الاشتداد في فرد معين، بنحو يتغيّر فيه نور ضعيف مثلاً إلى نور قوي، هكذا تغير واشتداد يقبل البيان والتفسير فقط على أساس قبول الحركة الجوهرية والتشكيك في الوجود، والذي ـ أي التشكيك ـ هو إحدى المقدمات في بيان الحركة الجوهرية. وليس خافياً أن نوعاً من «التشكيك في الجنس» (المصطلح من الكاتب) قد طرح في بعض المصادر، بمعنى أنّ أواخر كلّ واحد من المواليد الثلاثة، يتّصل ببداية الآخر، أي أنّه يشمل الجماد من أدنى أنواعه إلى أكمل أنواعه الذي يقربُ من النبات. ويشمل النبات، من النوع الضعيف القريب من الجماد إلى النوع القوي القريب من الحيوان. ويشمل الحيوان من الأنواع الضعيفة كالحلزونيات والمرجانيات إلى الحيوانات الأكمل من قبيل القرود. (راجع: رسائل إخوان الصفا ج٤، ص٢٧٦ ـ ٢٨٠؛ ومقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد بروين كنابادي، ج١ ص١٧٧).

طبعاً، في هذا التشكيك لا تتبدل الأنواع إلى بعضها البعض، أي أنّ حيواناً ضعيفاً لا يتبدل أبداً إلى حيوان قوي. بمعنى أنّه لا يرتقي الحلزون إلى درجة القرد، أي أنّ الحلزون يبقى حلزوناً، والقرد قرداً، ومن البديهي أنّ هذه المسألة لا يمكن أن تكون مبنى تفسير وقبول قوس الصعود.

يستطيع أن يحقق هدفه النهائي، والذي يتمثل في التجرّد والفعلية المطلقة، في وجود الإنسان فقط.

٤ ـ بما أنّ تمام عالم المادة ـ على أساس القول بالحركة الجوهرية ـ هو في تحرك سيّال دائم، وأنّ كلّ حركة تستلزمُ نوعاً من الاشتداد والتكامل، وعندما يكون أصل الحركة مبني على الخروج من القوة إلى الفعلية، فإنّ الوصول إلى الفعلية التامة والتجرّد ـ في النتيجة ـ يشكل الهدف النهائي للحركة.

إنطلاقاً من هذا، يتقدّم كلٌّ عالم المادة ويسيرُ باتجاه التجرّد، وهذا المسير التكاملي إنّما يحصل في مسيرة الإنسان نحو التجرّد. وأمّا بشأن مسير الظواهر الأُخر، فيعدُّ هذا الأمر ممكنا، فقط عن طريق «فساد» تلك الظاهرة وانتقال أجزائها إلى الدائرة الوجودية للإنسان.

وعليه، فإنّ هدف الحركة في جميع الأنواع الأُخر، هو في الواقع، الوصول إلى الإنسان. وهدف وجود الإنسان هو الوصول إلى التجرّد التام وخلافة الله[1]. بل إنّ شيخ الإشراق، ونقلاً عن بوذا وحكماء الشرق القدماء قد اعتبر أنّ ظهور النفس والحياة هو أمر ممكن أصلاً في الإنسان فقط، ويرى أنّ حياة الأنواع الأُخر قد نشأت من حياة الإنسان، وعلى أساس التناسخ[2].

ولعل نفس هذه النكتة هي التي منحت حياة الناس حرمة خاصة، بمعنى أنّ قتلَ وإفناء أيّ واحدٍ من أنواع عالم المادة، ليس بأهمية قتل الإنسان.

---

(١) الأسفار، ج٩، ص١٩٤ ـ ١٩٧.

(٢) حكمة الإشراق، ص٢١٧.

على هذا، فالإنسان ـ ورغم أنه موجـود مـادي ـ يمكنـه أن يعبـر حدود المادة، إذ أنّ ولادة جديدة يمكنها أن تحدث في وجـوده، بمعنـى أنّ موجوداً مجرّداً يولد من داخل المادة، وبهـذه الـولادة تـصل الحركـة الدائمة لعالم المادة إلى النتيجة، التي لو أننا لـم نأخـذها بعـين الاعتبـار، وقلنا أن الحركة تنشأ من الطبيعة، فستكون هذه الحركة حركة عبثية وبـلا هدف. وعندما تتحقق هذه الولادة الجديدة، يتخطى الإنـسان فـي الواقـع حدود المادة.

ومثل هذا الأمر ـ في حال لو توفرت له الشروط والظروف اللازمة ـ يمكن تحققه في جميع الناس، بمعنى أنّ جميع «الأجساد» تحمـل فـي طياتها أرواحها.

يقول الشاعر مولوي:

البدنُ هو كمريم، وفي كلٍّ منّا عيساهُ

فإن جاءنا المخاضُ ولد كلٍّ منّا عيساهُ[1].

ويضيف:

البدنُ كالأم يحمل طفلاً هو الروح

والموت هو المخاض والزلزلة

وكأنه يشعر في وجوده بمثل هذه الولادة فعلاً.

ومن البديهي أنّ المراد من الموت هو المـوت الاختيـاري، وكمـا يصطلح العرفاء بشأنه، هو الفناء، والبقاء بعد الفناء. وليس المقـصود مـن كلّ هذا الموت والفناء سوى كسر حدٍّ من حدود الوجود، والارتقاء إلـى

---

(١) فيه ما فيه، الفصل الخامس.

الحدّ الذي يعلوه. ونعني بهذا كلّه، هو أنّ الإنسان يفوز في سيره التكاملي بمرتبة أرفع من مراتب الوجود.

ونظراً لأنّه حصل مرتبة جديدة وأكمل من مراتب الوجود، فبالطبع سينال خصائص وآثاراً جديدة أيضاً، متناسبةً مع هذه المرتبة. وكلما كانت مرتبة الوجود المستحصلة مرتبة غير اعتيادية، فسوف تكون خصائصها وآثارها أيضاً خارقة للعادة وإعجازية. وهنا ترتبط معاً وتتصل المعرفة الإعجازية (الوحي والإلهام)، والتأثير الإعجازي (المعجزة والكرامة)، والإرادة والسلوك الإعجازيان (الخُلُق العظيم والعصمة).

غير أن هذا الارتباط والاتصال، ليس ارتباطاً ظاهرياً واعتبارياً، بل هو ارتباط فلسفي وحقيقي. إرتباط على أساس الوجود والواقعية. إرتباط على أساس «ما هو كائن» لا «ما ينبغي أن يكون»، وهذا هو المبنى الفلسفي لارتباط صفات الأئمة بوجود الإمام، وأيضاً لارتباط تلك الصفات مع بعضها البعض.

لا تكون الروح إلاّ العلمَ في الامتحان

كلٌ من كان علمه أكثر فروحه أوسع

إن روحنا هي أشرف من روح الحيوان

لماذا؟ لأن لديها علماً أكثر

وروح الملك أرفع من روحنا

لأنه منزّه عن «الحسّ المشترك»

وروح أرباب القلوب أشرف من الملك

فدع جانباً هذا التحيّر

ولهذا صار آدمِ مسجودها

إذ روحه أوسع من وجودها

وإلاّ لم يكن لائقاً الأمر

بسجود الأشرف للأخَسِّ

متى يرضى عدل الله ولطفُه

أن تسجد وردة أمام الشوكةِ

فإن توسّعتِ الروحُ تجاوزتِ الفناءَ

وأطاعتها أرواح جميع الأشياء(١)

ثالثاً: البيان والتفسير الفلسفي لصفات الأئمة عليهم السلام

١ ـ عينية مقام الإمام وصفات الإمام

كما سبق وذكرنا، يملك الإمام باعتبار الدرجة الوجودية أرفع مقام في قوس الصعود، وتنبع الإمامة وصفات الإمام من درجة الوجود الرفيعة هذه، وبما أن الكمالات الوجودية هي أمر خارجي وعيني، فإنه لن يكون لاختيار الناس وتنصيبهم دور في تحقق ذلك المقام وتلك الصفات. ويطرح الإمام الرضا عليه السلام هذه المسألة في الرواية رقم ٥١٨ من أصول الكافي المتقدم ذكرها، ويعتبر في هذا الحديث أن مقام الإمامة هو أرفع من أن يتمكن الناس بتعيينهم واختيارهم أن يحققوه، بل تكليفهم هو معرفة الأولياء(٢).

---

(١) مولوي، المثنوي، تصحيح نيكلسون، ج١، ص٤٣٤.

(٢) أُصول الكافي، الرواية ١١٨١ ـ ١١٨٣.

وهنا نشير إلى نكات عدة:

أ ـ الإمام يجب أن يُعرّفه وينصّبه الله تعالى، وليس الناس، إذ بإمكان المقامات العالية في السير الصعودي للوجود أن تحيط بالمقامات الأدنى، وأمّا المقامات الدانية فلا قدرة لها على الإحاطة بالمقامات الأعلى، ولهذا يجب أن يُعرَّفَ الإمام وينصَّبَ من قبلِ الله تعالى لا من قبل الناس(1).

وفي حال لم يحصل ذلك، فالناس إمّا يقعون في الخطأ ويختارون بدلاً عن الإمام غيره، في حين أن مقام الإمامة ليس سوى من شأن ذلك الفرد الأرفع والحائز على الدرجة الوجودية للإمام، وغيرهُ من الأشخاص الذين يمتلكون مراتب متدنية في النقص، وهم في درجات أدنى من حيث الكمالات الوجودية، فأيديهم قاصرة عن هذا المقام، حيث: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(2)، مثلما أكّد الإمام الرضا عليه السلام من أنّ الآخرين لا يقدرون على بلوغ مقام الإمام(3).

أو أنهم يقومون بإنكار أصل الإمامة؛ لأنّ الإمام ـ كما هو النبي تماماً ـ إنسان في الظاهر، والناس لا يملكون دليلاً ليؤمنوا بوجود حقيقة الكمال في فردٍ بعينه؛ ولهذا يجب على النبي أو الإمام السابق أن يعرّف الإمام اللاحق، كي لا يقع الناس في الخطأ أو ينجرّوا إلى الإنكار.

ب ـ مقامُ الإمامة هو مقام مخوَّلٌ وموهوب، وليس أمراً اكتسابياً.

---

(1) المصدر السابق، ٥١٨.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(3) أُصول الكافي، الرواية رقم ٥١٨، وقد أُكّد في هذه الرواية على ضرورة تعريف الإمام من قبل النبي صلى الله عليه وآله.

فالإنسان الذي هو «الكون الجامع»، وجميع درجات الوجود قابلة بالقوة للتحقق في دائرة وجوده، ينالُ بعضاً من هذه الدرجات بنحو إرادي، كما هو الحال في عبوره من المراحل النباتية والحيوانية، وأمّا نيل بعض الدرجات الأرفع فهو رهن بالرياضة، والسعي، وبناء النفس، حيث لا يمكن «للولادة الثانوية»[1]، والانتقالِ من مراحل العالم المادي إلى مقامام عالم المجرّدات أن يحصلا من دون السعي والمجاهدة، سوى في حالة «المحبوبون» و«المجذوبون السالكون»، الذين لا يكون سيرهم على أساس الرياضة والمجاهدة، وإنما كنتيجة للعناية والجذبة الإلهية.

والأنبياء والأولياء هم من هؤلاء المحبوبين. وقد أكد الإمام الرضا عليه السلام على هذه المسألة، واعتبر أنّ الأئمة عليهم السلام يُحسدون من جهلةِ الناس بسبب نفسِ هذا التفَضّل الإلهي[2].

ج ـ في ضوء هذا التفسير والشرح، لا يكون تحقق مقام الإمامة ـ كما في النبوة ـ رهناً بسنّ الأفراد وأعمارهم؛ لأنّ منشأ كمال الإمام هو الإمداد الغيبي، والعناية والجذبة الإلهيتين، وليس النمو الظاهري ومرور الأعوام والسنين. وقد أشار الإمام الرضا عليه السلام إلى هذا الأمر[3]، ونمتلك روايات متعدّدة تصرّح بأنّ روح وقلب وبدن الأئمة عليهم السلام كلها تختلف عن الآخرين[4]، وحتى حملهم وولادتهم هي أيضاً أُمور غير اعتيادية[1].

---

(١) إشارة إلى ظهور الطبيعة الثانوية والتحوّل الوجودي المأخوذ من حديث عن عيسى عليه السلام، ومضمونها أنه من لم يولد مرتين لم يدخل ملكوت السماء؛ أحاديث المثنوي، ص٩٦.

(٢) أُصول الكافي، الرواية ٥١٨ و٥٢١.

(٣) المصدر السابق، ٩٩١.

(٤) المصدر السابق، ١٠٥ ـ ١٠٨.

٢ ـ الإمام محلّ للعون والإلهام الغيبي دائماً

هذا العون والإلهام هو بدوره نتيجة للرفعة الوجودية للإمام، إذ أنّ الإمام أيضاً يتمتع، مثل النبي، بدرجة وجودية خاصة، هي بالقياس إلى الآخرين غير اعتيادية، وإعجازية؛ ولهذا فآثارها ـ كما مرّت الإشارة ـ إعجازية أيضاً، ومنها نفس ذلك العلم الخارق للعادة الذي يملكه الإمام.

وهنا نشير إلى نكات مهمة عديدة، بوصفها نتائج لهذا الأصل، والتي أكّدت عليها الأحاديث والأخبار:

أ ـ الإمامة هي باطن النبوة، وكلاهما يرتويان من نبعٍ واحد، حيث أوضح الإمام الرضا عليه السلام هذه المسألة، معتبراً أنّ الفرق الوحيد بين النبي والإمام يكمن في أنّ النبي يرى الملَك ويسمع كلامه، وأمّا الإمام فيسمع كلامه ولا يراه[٢]. وعلى أساس هذا التفاوت سمّي الأئمة بـ«المحدَّثين» و«المفهَّمين»[٣].

ب ـ نظراً لأنّ الإمام لم يكن ليأتي في الرتبة الثانية بعد النبي، من حيث الكمالات الوجودية، إلاّ لأنّ للإمامة اتصالاً وارتباطاً وثيقاً بالنبوة. فالإمام هو الوارث بالحق لعلوم الأنبياء وكُتبهم ـ وقد عرّف الإمام الرضا عليه السلام الأئمة عليهم السلام بعنوانهم صفوة الله وورثة كتاب الحق[٤] ـ وهو على

---

(١) المصدر السابق، ٩٩٦ ـ ١٠٠٤.

(٢) المصدر السابق، ٥١٨ و٤٣٥.

(٣) المصدر السابق، عن الرضا عليه السلام، الرواية ٧٠٥، وعن الإمام الباقر عليه السلام، الرواية ٦٩٩، وعن الإمام الصادق عليه السلام، الرواية ٦٩٧ و٧٠٠، ولتراجع روايات ١٠٢٠ ـ ١٠٢٤ و١٠٣١ ـ ١٠٣٥ و٥٨٢ ـ ٥٨٤ وأن علم الأئمة هو من الأسرار الإلهية، أبو الحسن عليه السلام، ٦٥٦.

(٤) المصدر السابق، عن الرضا عليه السلام، ٥٥٩ وفي هذا الباب عن الأئمة الآخرين روايات ٥٥٢ ـ ٥٥٦ و٥٨٩ ـ ٥٩٢.

معرفة بجميع الكتب السماوية بأي لغةٍ نزلت، كما صرّح الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بذلك[1].

ج - جاء ذكرُ هذه الوراثة في لسان الأحاديث والأخبار بتعابير مختلفة من قبيل:

أ - الأئمة هم الراسخون في العلم، والعالمون بتأويل آيات القرآن. وأصل منشأ التفسيرات المتعددة للقرآن هو نفس هذا التفاوت في الدرجات الوجودية للناس، حيث إنّ كلّ إنسان وبحسب درجة كماله وتجرّده، يدرك بعضاً من الحقائق القرآنية[2].

بَ - خزنة العلم الإلهي وتراجمة الوحي[3].

جَ - الأئمة شركاء النبي الأكرم، عليهم الصلاة والسلام[4].

دَ - علامات الأنبياء الماضين وآياتهم موجودة عندهم، من قبيل: ألواح موسى وعصاه، خاتم سليمان، قميص يوسف، سلاح النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والكُتُب المختومة، والصحيفة، والجامعة، وغير ذلك[5]، والتي ترمز لوراثة علم الأنبياء عليهم السلام وقدراتهم.

هـَ - إنتقال الروح القدسي «روح القدس» من النبي إلى الإمام كما

---

(١) المصدر السابق، ٦٥٥، وأيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام الرواية ٦٠١ و٦٥٣ ـ ٦٥٥.

(٢) المصدر السابق، الإمام الصادق عليه السلام ٤٤٩ ـ ٤٥١، وليراجع الأسفار فيما يتعلق بارتباط بطون القرآن بدرجات الوجود، الجزء ٧، ص٣٦ فصاعداً.

(٣) المصدر السابق، ٥٠٠ ـ ٥٠٥، باستثناء الأئمة، ليس من شخص جامع لجميع العلوم القرآنية، الإمام الباقر والصادق عليهما السلام، ٤٠٢ ـ ٤٠٧.

(٤) المصدر السابق، ٦٧٨ ـ ٦٨٠.

(٥) المصدر السابق، الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ٦١١ ـ ٦٣٦.

صرّح الإمام الصادق عليه السلام بذلك، حيث قال: «منذ أنزل الله عزّ وجلّ ذلك الروح على محمد صلى الله عليه وآله، ما صعد إلى السماء وإنّه لفينا»[1].

د ـ بما أنّ علمَ الإمام هو علمٌ لـدُنّيّ ونتيجـةٌ للإلهـام، فهـو يمتـاز بالخصائص التالية:

أ ـ الإمام هو أعلم أهل زمانه؛ لأنّ علمه من آثار وجوده، ووجـوده هو الأرفع في كلّ عصر[2].

بّ ـ علم الأئمة هو علم مستمر، يشتد في كل لحظة ويـزداد مـن خلال اتصاله بالمنبع اللامتناهي، أي الإلهام[3]. يقـول الإمـام موسـى بـن جعفر عليه السلام ـ الإمام السـابع ـ بـأنّ لعلـم الإمـام ثـلاث جهـات: الماضـي، المستقبل، الحادث، ويقول: إنّ النوع الثالث ـ أي الحادث ـ هـو حـصيلة الإلهام على قلب الإمام والإبلاغ في أُذنه، وهو أرفـع أنـواع علـوم الأئمـة على الإطلاق؛ غير أنّه يذكّر بعدم مجيء نبي بعد نبي الإسلام الأكرم صلى الله عليه وآله، مشيراً إلى أنّه لا ينبغي اعتبار الإمام نبياً[4].

جّ ـ كلّما أراد الإمام أن يعلم شيئاً، فإنّ الله يعلّمه[5].

دّ ـ لو يجدُ الأئمة أفراداً صالحين يحفظون السرّ، وفي الواقع أفراداً

---

(١) المصدر السابق، ٧٠٩ ـ ٧١٥. والمسألة التي تستحق الذكر هي أنّ علياً عليه السلام يعتبر الروح غير الملائكة، الرواية ٧١٦.

(٢) المصدر السابق، ٦٧٢ ـ ٦٧٧، الأئمة منبع العلوم، ١٠٣٦ و ١٠٣٧.

(٣) المصدر السابق، الإمام الصادق عليه السلام، ٥٥٥ و٥٥٦ و٦٤٩ ـ ٦٥٢ والزيادة في كل ليلة جمعة ٤٦٤ ـ ٦٤٨.

(٤) المصدر السابق، ٦٨١.

(٥) المصدر السابق، الإمام الصادق عليه السلام، ٦٦١ ـ ٦٦٣ و٦٧٢ ـ ٦٧٥.

يليقون بدرجتهم الوجودية؛ لأخبروهم بكلّ شيء[1].

هـ ـ علم الأئمة هو العلمُ الأوحد المنـزه عن الخطأ والباطل[2].

٣ ـ الإمام حاكم ورقيب على جميع حوادث العالم وأعمال الناس

بناء على القول بوحدة الوجود ومراتبه التشكيكية، كما مرّ سابقاً، يقف الإمام على رأس هرم عالم الإمكان بحكم حيازته لأرفع درجات الوجود على الإطلاق؛ والذي من نتائجه ما يلي:

أ ـ الولاية التكوينية للإمام على عالم الممكنات[3].

ب ـ الإشراف والرقابة على سير الحوادث، ومن جملتها أعمال الناس، حيث ورد في الروايات أنّ جميع أعمال الناس تُعرضُ على النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام[4].

٤ ـ للإمام صفة العصمة وهو في أعلى درجات الفضيلة والتقوى

يتمتّعُ الأئمة بسبب درجتهم الوجودية الرفيعة بالآثار الرفيعة لتلك الدرجة، ومن جملة هذه الآثار، البعد عن الخطأ والمعصية، إذ أنّ المعصية والخطأ معلولان للجهل والنقصان، والإمام بريء من الجهل والنقصان. فالإنسان غير الجاهل، الذي لا يعاني النقص والضعف، كيف يمكن له أن يخطأ أو يزلّ؟!

---

(١) المصدر السابق، الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ٦٨٤ و ٦٨٥.

(٢) المصدر السابق، الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ٦٣٧.

(٣) المصدر السابق، تحت عنوان أنّ الأئمة هم وسائط فيض الحقّ، وأنّ الله قد فوّض إليهم إدارة أُمور العالم، الروايات ٦٨٦ و٦٩٣ و ٦٩٤.

(٤) المصدر السابق، ٥٧٤ ـ ٥٧٩، الأئمة يعرفون باطن وحقيقة الناس، الإمام الرضا عليه السلام ٥٩٣.

من جانب آخر، أهم عامل لوقوع الإنسان في الخطأ هو الهوى والهوس، والشهوة والغضب، وقد عرفنا أنّ مراتب الوجود العليا لا تقع أسيرة، أو في قيود المراتب الأدنى منها.

لذا فالإمام الذي يتربع فوق قمّة هرم الوجود، لن يكون له أدنى تعلّق بالجاه والمال، وبزينة الدنيا وزخرفها؛ ولهذا السبب بذاته لم يكن للنبيّ الأكرم ﷺ تعلّق بالدنيا؛ لأنّه كان يقفو إثر مطلوب ومحبوب لا تسعه الأرض ولا السماء، والدنيا والآخرة في قباله كحبةٍ شعير لا تساوي شيئاً.

في ضوء هذا التحليل، يمكن الوصول إلى النتائج التالية:

أ ـ الإمام معصوم من الخطأ والمعصية[1].

ب ـ القيادة مصانة من الخطأ والانحراف، ومحصورة بالإمام، واتّباع غير المعصوم ـ مع وجود المعصوم ـ أمرٌ خلافُ العقل والمنطق، ولذا يَعتبرُ الإمام الرضا عليه السلام النجوم وعلامات الهداية المطروحة في القرآن الكريم هم الأئمة عليهم السلام[2].

ج ـ تعدُّ طاعة القائد المعصوم ـ عقلاً وشرعاً ـ من الأمور الواجبة والضرورية، كما صرّح بذلك الإمامان موسى بن جعفر والرضا عليهما السلام[3].

---

(١) المصدر السابق، ٥١٨ و٧١٦ ـ ٧١٩.

(٢) المصدر السابق، ٤٩٦ ـ ٤٩٩، الأئمة هم فقط منشأ الحقّ، والآخرون هم منشأ الباطل ١٠٣٨ ـ ١٠٤٣، وأهل الذّكر الذين يرجع إليهم ويُسألون هم الأئمة، الإمام الرضا عليه السلام، ٥٤٥، والخلفاءُ وبابُ معرفة الحقّ هم الأئمة، ٥٠٦ ـ ٥٠٨، والعلامات والنجوم هم الأئمة، الإمام الرضا عليه السلام، ١٥٢٧.

(٣) المصدر السابق، ٤٨١ و٤٨٣ ولزوم التسليم ١٠٠٩ ـ ١٠١٦.

د ـ مع احتمال وجود القيادة المعصومة، يُعدُّ الفحص والبحث عنه من أجل معرفته أمراً واجباً ولازماً، بحكم العقل والشرع[1].

هـ ـ مع التقصير في معرفة الإمام المعصوم وفي التفويض والتسليم إليه، تفقد أعمال الإنسان قيمتها، ولن تُقبل بسبب إهمالِ تكليف أساسي[2].

و ـ الثبات والاستقامة على الولاية أمر واجب ولازم، ولا يمكن للإنسان أن يستغني عن الولاية مطلقاً[3].

٥ ـ يمكن للإمام أن يكون مصدراً للإعجاز وظهور الكرامة

كما بيّنا في الفقرة الثانية المتعلقة بالمباني الفلسفية لصفات الأئمة، أنّ الفاعلية الإلهية ـ أي القدرة على إيجاد الماهيات المعدومة، وإعدام الماهيات الموجودة، والتصرف في عالم الوجود ومادة العالم ـ ليست من شأن الدرجات الدانية للوجود، كالجماد والنبات والحيوان، بل تنحصر بالموجودات ما فوق المادة، أي الموجودات المفارقة والمجرّدة.

الإنسان كذلك، وفي ضوء مسألة «الكون الجامع»، حينما ينالُ مقام التجرّد في صعوده الوجودي، يكون قد نال في الواقع مقام «كُن» وأحرز الاستعداد واللياقة للفاعلية الإلهية، وبما أنّ الإمام مستقر في أعلى مرحلة من مراحل الوجود على الإطلاق، فالفاعلية الإلهية بالطبع هي من شؤونه، وكما أنّ علمه إعجازي، فكذلك قدرته؛ وهذه هي فلسفة الإعجاز الكرامة العلمية والعملية والحسّية والمعنوية للإمام.

---

(١) المصدر السابق، ١٠١٧ ـ ١٠١٩ و١١٨١ ـ ١١٨٣.

(٢) المصدر السابق، ٤٦٠ ـ ٤٦٨ و٩٦٥ و ٩٦٦.

(٣) المصدر السابق، ٥٨٠ و ٥٨١.

وعليه، فالنتيجة هي:

أ ـ الإمام بوصفه الإنسان الكامل، هو خليفة الله في الأرض، ومظهر الاسم الجامع «الله» المستجمع لجميع صفات الحق الجمالية والجلالية. وقد عُبِّر عن هذه الحقيقة في لسان الأحاديث والأخبار بهذا النحو، وهو أنّ الأئمة لديهم أكبر نصيب من «الأسم الأعظم» [1]، أو أنّ الأئمة هم حملة آيات وسلاح الأنبياء، وهو ما يرمز إلى قدرتهم وعلمهم الإلهيين [2].

ب ـ ظهور أنواع الإعجاز والكرامة من الإمام، هو أمر مطابق بالكامل للعقل والمنطق، كما تحركت الشجرة من مكانها بأمر الإمام السابع موسى بن جعفر عليه السلام [3]، ونطقت العصا في يد الإمام محمد التقي عليه السلام [4]، وأيضاً كما ثبت ونُقل عن الرضا عليه السلام معجزة اليد البيضاء [5]، وشفاء المريض [6]، والتصرف في مادة العالم [7]، والجواب عن المسائل العلمية [8]، والحديث بالمغيّبات [9].

---

(١) المصدز السابق، الإمام الباقر عليه السلام، ٦٠٨، والإمام الحسن العسكري عليه السلام ٦١٠.

(٢) فلتراجع الحاشية رقم ٥٣ من هذا البحث.

(٣) المصدر السابق، ٩٢٠، وكذا فلتراجع الروايات ١٢٨٧ و١٢٨٨ بشأن علم غيب الإمام الكاظم عليه السلام.

(٤) المصدر السابق، ٢٩١.

(٥) بالترتيب: ١٢٩٣ و ٩٢٢ و ١٢٩٥ و ١٢٩٩ و ٩٢٢ و ٩٢٤ و ١٢٩٤ وأيضاً فيما يتعلق بعلم غيب الأئمة، ٦٥٦ ـ ٦٦٠.

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق.

(٩) المصدر السابق.

هنا، ولأجل مزيد من الفائدة، سوف نستعرض ونبحث حول ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الارتباط والعلاقة بين العلم والقدرة

كما أُشير في التحليل الفلسفي لصفات الأئمة، ينبع العلم والقدرة ـ كلاهما ـ من منشأ واحد، هو نفس علو وشرافة وسعة درجة الوجود. لكنّ الأمر الملفت ـ والذي أُكّد عليه في لسان الأحاديث والأخبار ـ هو أنّ العلمَ مقدَّمٌ علي القدرة، أي أنّ أصل وأساس القدرة هو العلم والمعرفة، كما ورد في رواية عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، حيث قال بأنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان أعلم من الأنبياء الماضين عليهم السلام، وبأننا نحن ورثة علومٍ منحتنا القدرة على أعمال لم يكن للأنبياء السابقين القدرة عليها. نحن ورثة كتاب هو بيان وتفصيل لكلّ شيء، ويعطينا القدرة على كلّ شيء[1]؛ وهو ما قد أُشير إليه أيضاً في القرآن المجيد[2].

ومن وجهة نظر كاتب هذه السطور، يمكن لهذه المسألة الدقيقة أن تُحلَّل وتُبيَّن ـ في ضوء أُصول الفلسفة الإسلامية ـ بهذا النحو، وهو أنّ علم الحقّ ـ كما طُرح في مبحث صفات الحقّ تعالى ـ هو علم فعليّ لا انفعالي، أي أنّ علم الله ـ وخلافاً لعلمنا الذي يتأتى وينشأ عن طريق موجودات العالم ـ ليس انعكاساً وتصويراً متأتياً من ظواهر العالم. وبعبارة أُخرى، علمنا هو انفعال وتأثّر ناشئ من ظواهر العالم، في حين أنّ علم الحقّ تعالى مبدأ ومؤثر في وجود الظواهر.

---

(١) المصدر السابق، ٥٩٩ و٦٥٩.

(٢) القرآن المجيد، سورة النمل ٢٧، الآية ٤٠.

وفي النتيجة، علمنا مطابق للظواهر، وأمّا تحقق ظواهر العالم فمساوٍ لعلم الله تعالى. فالعالم نشأ من علم الحق سبحانه، وموجودات العالم تظهر على أساس المعلومات الإلهية، فهو تبارك وتعالى فاعل بالعناية كما يصطلحون على ذلك[1].

وعليه، يُعتبر الإمام من حيث الدرجة الوجودية، أقربَ وجودٍ في زمانه إلى الحقّ تعالى، ولهذا فلوجوده وآثار وجوده جنبة إلهية. ومن هنا كان علمه أيضاً كعلم الله، علماً فعلياً لا انفعالياً، وله ذات القدرة والإرادة؛ كما في الحقّ سبحانه[2]. وهذا هو منشأ وسرّ ارتباط القدرة بعلم الكتاب في لسانِ الأحاديث الأخبار.

المسألة الثانية: علم وقدرة الأئمة الإعجازيان ومظلوميتهم

هنا يُطرح سؤال، وهو لماذا يُقدِم الأئمة على عمل يؤدي إلى هزيمتهم، وأحياناً إلى موتهم، مع كلّ هذه القدرة والعلم؛ سيما أنّهم يعلمون حتى زمان موتهم، بل إنّ زمان موتهم تابع لاختيارهم؟[3]

وفي الجواب عن هذا السؤال ينبغي القول ـ وكما بيّنا سابقاً ـ : إنّ علم الإمام هو أقرب علم لعلم الحقّ تعالى، وعلم الحقّ هو أساس وأصل القضاء والقدر، وعليه فعلم الأئمة هو العلم بالقضاء والقدر الإلهي، وما يقدِمون عليه من أعمال يُلائم ويوافق هذا القضاء والقدر، من أجل أن

---

(١) الشفاء لابن سينا، المقالة ٨، الفصل ٦، النجاة؛ الإلهيات، المقالة ٢، الفصل ١٨؛ الإشارات والتنبيهات، النمط السابع، الفصل ١٣ و١٤ و٢٢؛ الأسفار، الملا صدرا، الطبعة الجديدة، ج٦، ص١٧٦ فصاعداً، وج٧، ص٥٧.

(٢) فليراجع بشأن وحدة علم وإرادة الواجب كتاب الأسفار، ج٦، ص٣٣١.

(٣) أصول الكافي، ٦٦٤ ـ ٦٧١.

يُطاع الشرع، ويُفتتنَ الناس ويُختبروا، وإلاّ فإنّ كلّ إمامٍ لـو أرادَ لاسـتطاعَ أن يطيح بنظام الجور ويدمره»[1].

المسالة الثالثة: الاستثناء في علم الإمام وقدرته

من الممكن أن نواجه في الأحاديث والأخبار موارد لا يكون فيها للإمام علم بشيء ما، أو لا يكون له القدرة فيها على أمرٍ، أو يتحدث هـو نفسه فيها عن جهله بشيء أو عجزه عنه، كما في الرواية رقم (٦٥٩). ويمكن تفسير هذه الموارد في ضوء القواعد التالية:

١ ـ التحرك والعمل بما يطابق القضاء والقدر الإلهيين.

٢ ـ الاستناد إلى الجنبة البشرية، والتقيّد الوجودي لأولئك العظام عليهم السلام؛ وهو ما يفسّر به القيصري حالات عدم استجابة دعاء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وخليفة الحقّ[2].

٣ ـ التقية ورعاية قابلية المخاطبين والحاضرين في المجلس.

٦ ـ الإمام فريد الدهر ووحيد العصر

نظراً لأن الإمام يقف على رأس هرم عالم الوجود، وهو أرفع درجة من درجات الوجود على الإطلاق في عصره، وواسطة فيض الحقّ تعالى المباشرة؛ لذا يجب أن يتمتع بالصفات الكمالية المتناسبة مع هذه المرتبة. ومن جملة هذه الصفات «الوحدة»، و«التفرّد»، أي أنّ إمام كلّ عصر هو

---

(١) المصدر السابق، الإمام الصادق عليه السلام، ٦٧٥.

(٢) سير تكاملي وأصول مسائل عرفان وتصوف، تأليف كاتب المقالة، طبعة جامعة تبريز، ص٤٦١ ـ ٤٦٧. ويتعرض سعدي لهذه المسألة في ما جرى مع يعقوب عليه السلام أيضاً في گلستان، باب دوم.

وحيد دهره، ولا يمكن وجود إمام سواه.

ونتيجة ذلك هي:

أ ـ سوف لن يكون في كلّ عصر ومرحلة أكثر من إمام واحد، كما أكّد على ذلك الإمام الرضا عليه السلام[1].

ب ـ الإمام اللاحق يتّصف في آخر لحظات حياة الإمام السابق بأوصافه وعلمه[2].

ج ـ كما أوضح الإمام الرضا عليه السلام، يجب أن يُعرّفَ كلّ إمام الإمام الذي يأتي بعده، ويؤدي له الأمانة بنقل الإمامة[3].

د ـ كلّ إمام وإن لم يكن إلى جوار الإمام السابق، يطّلع على لحظة موت الإمام السابق، ويدرك انتقال الإمامة إليه عن طريق الإلهام الإلهي[4]، وبالإحساس بحالةٍ جديدة في وجوده[5].

٧ ـ لن يخلو عالم الوجود من الإمام أبداً

يستند هذا الموضوع ـ من أنّ الأرض لن تخلو من حجة الحقّ ـ على هذا الأصل، وهو أنّ وجود الإمام هو من ناحية واسطة فيض الحقّ الضرورية في عالم الوجود، ولذا طالما وُجد عالم الوجود، سوف يكون وجود الإمام ضرورياً وحتمياً.

---

(١) أُصول الكافي، الرواية ٩٢٣.

(٢) المصدر السابق، الإمام الصادق عليه السلام، ٧١٧ ـ ٧١٩.

(٣) المصدر السابق، ٧٢٣ و ٧٢٤.

(٤) المصدر السابق، الإمام الرضا عليه السلام، ٩٨٣.

(٥) المصدر السابق، الإمام علي النقي عليه السلام، ٩٨٤.

ومن ناحية أُخرى، وانطلاقاً من حاجة الناس للهداية السماوية، يمثل الإمام مشعل الهداية المنير، وأمين الوحي الإلهي وحافظه، ومرجع تفسير الكتاب السماوي وتأويله. وعليه، طالما وُجد الإنسان، فسوف يوجد الإمام أيضاً؛ ولهذا جاء في معارفنا أنّ آخر فردٍ في عالم الوجود سوف يكون هو الإمام، وأنه لو لم يبق في الدنيا إلاّ رجلان، لكان أحدهما الإمام[1].

يقول الإمام الرضا عليه السلام بأن الأرض تخرب وتسوخ بدون حجة الله[2]؛ لأنّ عالم الوجود لا مصير له سوى العدم من دون العون والفيض الالهي.

وبالإضافة إلى هذا الأصل، من الممكن بيان ضرورة وجود الإمام في ضوء القواعد والأُصول التالية:

أ ـ إنّ حقيقة الوحي الإلهي هي معانٍ كلّية وبسيطة، لا تمتلك الأذهان المتعارفة العادية قابلية إدراكها وتحملها، وهي كالقرآن الكريم ـ الكتاب السماوي الخالد ـ موجودة؛ وهذا المخاطب الحقيقي الذي يمثل قلبه وروحه مهد الوحي ومحلّه، لا يمكن أن يكون بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله سوى الأئمة، كما أشار إلى هذا الأمر الإمام الصادق عليه السلام[3].

ب ـ إنّ الفيض والإلهام الإلهيين دائمين. وعليه، ينبغي أن يوجد في كلّ عصر فرد يليق بهذا الفيض والإلهام، وبنزول الملائكة والروح؛

---

(١) المصدر السابق، ٤٥٥ ـ ٤٥٩.

(٢) المصدر السابق، ٤٥٢ ـ ٤٥٤.

(٣) المصدر السابق، ٤٩٨.

وكذلك استدلّ الأئمة بموضوع دوام واستمرار وجود ليلة القدر بعد النبي الأكرم ﷺ على دوام واستمرار الإمامة[1].

ج ـ يقيم الله الحجّة على الخلق بالإمام، كما صرّح بذلك الإمام موسى بن جعفر والإمام الرضا عليهما السلام[2].

د ـ الأئمة هم شهداء الحقّ على الخلق من حيث كونهم القدوة والمثال المحتذى، ومن حيث رقابتهم على الأعمال، والشهادة في القيامة[3].

٨ ـ إطاعة الإمام هي السعادة وعصيانه أساس الشقاء

في ضوء الصفات التي ذُكرت للإمام، من البديهي أن اتّباع مثل هذه الشخصية يضمن سعادة الإنسان الدنيوية والأُخروية، وأنّ مخالفته سوف تكون أساس الضلال والشقاء.

إنّ الأئمة هم أركان عالم الوجود، والسبب الأوحد لنجاة البشر[4]. وعليه، فمدّعو الإمامة كذباً، وكذا الخلافة الإلهية، ومنكر هذا المنصب الإلهي، وكلٌّ من يعتبرُ هؤلاء المدّعين والمنكرين من المسلمين، هم جميعاً من أهل العذاب[5]؛ وكما قال الرسول الأكرم ﷺ، إنّ الموت دون معرفة الإمام هو موت جاهلية وضلالة[6].

---

(١) المصدر السابق، ٦٣٧ ـ ٦٤٥.

(٢) المصدر السابق، بالترتيب ٤٣٨ و٤٣٩ و ٤٤٠.

(٣) المصدر السابق، ٤٩١ و ٤٩٥.

(٤) المصدر السابق، ٥١٥ ـ ٥١٧.

(٥) المصدر السابق، الإمام الصادق عليه السلام، ٦٩٣.

(٦) المصدر السابق، ٩٦٩ ـ ٩٧١.

٩ ـ معرفة الإمام واتّباعُه يلزمان استعداداً ولياقة خاصتين

ورد في لسان الأخبار أنّ حديث آل محمد ﷺ صعب مستصعب، لا يؤمن به ولا يحتمله إلاّ نبي مرسل، أو ملَكٌ مقرّب، أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان[1].

وهذا الأمر ناشئ من ذلك الأصل، وهو أنّ معرفة مقام الإمامة يستلزم رقيّاً وكمالاً وجودياً متناسباً مع هذا المقام الكريم؛ ولذا ليس في متناول كلّ إنسان أن يتمسَّح عند أعتاب المحبوب والمعشوق، وليس لمرآة الناس العاديين، ولا لأقداحهم، قدرة وسعة تحمّل شمس الإمامة المضيئة، واستيعاب بحرها اللامتناهي.

ومن هذا المنطلق يظهر، لماذا يربط أئمتنا المعصومون بين الإقرار بالولاية ـ كما هو الحال بشأن الإقرار بالتوحيد ـ وبين عالم الذرّ[2]؟ ولماذا يعتبرون أنّ أرواح الشيعة، وأتباعِ الولاية، هي وإيّاهم من أصل وطينة واحدة[3]؟ وهو ما يكشف بأسره عن أنّ معرفتهم تحتاج صفاء الباطن، وقابلية واستعداداً خاصّين، إذ أنّ أُولئك الأطهار هم روح العالم، وروح الروح، وإن بدوا في الظاهر أُناساً كالآخرين:

لا تقس أعمال الأبرار بنفسك

وإن اشتركت بعض الألفاظ في ظاهر الكتابة[4]

---

(١) المصدر السابق، ١٠٤٤ ـ ١٠٤٨.

(٢) المصدر السابق، ١١٧٢ ـ ١١٨٠.

(٣) المصدر السابق، وأيضاً بهذا المضمون أنه خلق المؤمنين من طينة الأنبياء ١٤٤١ ـ ١٤٤٧؛ وسفينة البحار، مادة طينة.

(٤) البيت في الفارسية هو: كرچه باشد در نوشتن شير، شير. ومعناه الحرفي: (وإن تشابهت من حيث

فقد ضلّ أغلب العالم لهذا السبب
وقلة هم الذين عرفوا أبدال الحق
رأوا أنفسهم في مصافِ الأنبياء
وظنّوا الأولياءَ مثلَ أنفسهم
قالوا: نحن بشر وهم بشر
نحن وإياهم محتاجون للنوم والطعام
وهم لم يعلموا هذا الأمر من العمي
أنّ هناك فرقاً لامتناهياً بينهم
هذه الأرض الطيبة وتلك السبخة السيئة
هذا الملَكُ الطاهر وذاك الشيطان والوحش المفترس
البحر الأُجاجُ والبحر العذب يلتقيان
وبينهما برزخ لا يبغيان
فكثيراً ما يظهر إبليس بصورة الإنسان
ولذا لا يليق أن نصافح كل يد(١)
إلهي نوّر قلوبنا بنور شمس الولاية(٢)

* * *

الكتابة كلمة «شير» مع كلمة «شير». يريد بذلك أن يمثّل للاختلاف الجوهري مع وجود التشابه الظاهري بواسطة الكلمتين، إذ كلمة «شير» مشترك لفظي. من معانيها: «الأسد»، و «الحليب».. إلخ .

(١) المثنوي، بتصحيح نيكلسون، ج١، ص١٨ ـ ٢١.

(٢) أُصول الكافي، ٥٠٩. يقول الإمام الباقر ﷺ: «واللهِ.. لنور الإمامِ في قلوب المؤمنين أنورُ منَ الشمس..».

النبوّة والولاية
تصوّرات على ضوء العرفان الإسلامي

د. رحيم نجاد سليم

ترجمة: الشيخ مصطفى الربيعي

مدخل

يعتقد العرفاء العظام ـ من منطلق آفاق العرفان القرآني المشرق الأصيل ـ أنّ الحقّ سبحانه وتعالى مستغنٍ بذاته عن العالم والعالمين، ولا تربطه أي رابطة بالأشياء التي تشكّل هذا العالم، وإنما ارتباطه بالعالم، وارتباط العالم به بواسطة الأسماء والصفات.

فالاسم، في عرف العرفاء، هو ذات وحقيقة الوجود مع مظهر من المظاهر، وباعتبار ملاحظته مع صفة من الصفات.

وتقتضي الأسماء الإلهية اللامتناهية أن يكون لكل واحد منها هيئة لتتجلّى رابطة أثر ذلك الاسم في تلك الهيئة والرمزية، والأسماء كلها تحوم حول اسم (الله) الذي هو الاسم الأعظم، وأعظم الأسماء في مقام التجلي؛ لأنّه يتضمن كلّ الأسماء، وخاتم الأنبياء ﷺ هو مظهر ذلك الاسم الأعظم الجامع. إنّ الأسماء الإلهية هي التي تربط بين الأعيان الثابتة وحقيقة الحق.

وأمّا الرابط بين الحق سبحانه وأسمائه، فهو الاسم الأعظم، واسطة اتصال كل اسم بمظهره. فالفيوض والكمالات تصل من اسم (الله) دون

سواه. إذن، فالاسم الأعظم يتجلى في جميع الأسماء، إذ إن كل اسم من الأسماء هو عبارة عن ذات المسمى باعتباره صفة من الصفات، مثل العليم باعتبار العلم، والقدير باعتبار القدرة، وعلى هذا سائر الأسماء.

أما (الله) فهو ذات المسمى باعتبار كل الصفات، وهو الاسم الأعظم، ومظهره رسول الله ﷺ.

وتعدُّ مرتبة النبوة والولاية من شؤون الأسماء الإلهية، فالنبوة والولاية المطلقة هما مظهر الاسم الأعظم الجامع (الله) السادح للحقيقة المحمدية.

في هذا المقال، نعكس شعاعاً من شمس الحقيقة المحمدية، ما يدعو القلم إلى تزيين هذه الصفات بجمال هذا الشعاع، الذي سيسفر عن هذه الحقيقة؛ وهي أنّ النبي الخاتم ﷺ أكمل الأنبياء عليهم السلام، كونه مظهر النبوة المطلقة، وجميع الأنبياء يقتبسون فيض النور وشعاع النبوة من مشكاة نبوته، ويُفاض عليهم بهاء النبوة من بحر نور نبوة خاتم الأنبياء صلوات الله عليه وآله وعليهم أجمعين. وشعاع النبوة والولاية يشرق على كل الأنبياء والأولياء الكمّل عليهم السلام من شمس الحقيقة المحمدية العظيمة المشرقة.

مقام الذات

إنّ في عالم الوجود؛ موجود حقيقي واحد لا غير، وهو الوجود الحق، والوجود المطلق. ويشتمل على مراتب كثيرة، وله شؤون ومظاهر ودرجات. فحقيقة الوجود التي هي حقيقة الحق في مرتبة غيب الذات، وفي مقام عدم دلالة تشخيص المقايسة، ولا طريق لأي اعتبار وتقييد لها، كما أنها عارية حتى عن قيد الإطلاق.

في هذا المقام، ليس هو اسماً ولا رسماً، نعم، مقامه ذاتية الشيء وحقيقته، ومرتبة اللاتعيّن وملاحظة الذات بلا أي قيد واعتبار، وباعتبار الغيب فذاتيته الوجوبية الإلهية مجهولة الكنه، وهو مستغرق في كمال عزه، كما أنه مبرأ عن النعت والصفة في هذا المقام، وذلك لا يتيسر إلاّ منه.

الأسماء والصفات والنسب والإضافات مضمحلة في الذات. وحكم الظهور مستبطن في الاستتار، والواحدية في الأحدية، وكلاهما فانٍ في سطوة الوحدة، ومندمجة فيه لا اسم للعينية والغيرية، والاسم والمظهر، والنعت والصفة، والظهور والخفاء، والكثرة والتفرّد، والوجوب والإمكان، ودليل الظاهرية والباطنية والأولية والآخرية مختفٍ في الحجاب.

لا تخطر الأوهام والتخيلات حول جلالة ذلك المقام، وطيور الإدراكات والأفهام الصافات في جو السماء، هي كسيرة الأجنحة عند ذلك المقام لا ترقى إليه. الألفاظ واللغات تتوقد اشتياقاً في الدلالة على تلك الذات، ولكنّها عاجزة عن ذلك، وألسِنَةُ العبارات ملتهبة اشتعالاً، ولكنّها خرساء في بيان تلك الشخصية والوجود المحض الخالص. وفي هذا الكمال الذاتي غناء مطلق. والمراد من الغناء المطلق هو أنّ شؤون وأحوال واعتبارات الذات مع الأحكام ولوازمها بنحو كلي وإجمالي مندرجة في وحدة الذات: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (العنكبوت: ٥).

يقول الشاعر الإيراني (جامي):

أذيال ترنيمة الحبّ العذري جاءت منزهة

عن الحاجة إلى التدنّس بحفنة من التراب

وحيث إنّ المتجلي والناظر هو ذاته

فلو لم نكن نحن ولا أنت في البين فيا لها من طهارة

إن العقل لحيران ومضطرب، وعاجز عن الإشارة إلى كنه كماله، وأهل الكشف والشهود محجوبون عن إدراك حقيقته، وأهل العلم متحيّرون وعاجزون عن معرفته، فأقصى معرفته هو عدم معرفته، وأوج معرفته هو الحيرة فيه.

يقول جامي أيضاً:

يا مَنْ فيك الظهورات والأسرار، وكلها عدم.

اليقين والظن فيك وهم، وكلها عبث

ولا يمكن إبراز أي علامة عن ذاتك

فحيث أنت هناك فكل علامة عبث

وجاء في ديوان المثنوي (٢: ٣٤٣) للشاعر مولوي جلال الدين الرومي، ما هذه ترجمته:

عدد من الألفاظ والألغاز والمجازات

الحرقة أشد الحرقة لأحيى بتلك الصبابات

إشعلْ ناراً من العشق في روحي

وانفي عنك كل الأفكار واحرق العبارات

العارف والعالم والشاعر المعروف عبدالرحمن الجامي رسم بشامّته العرفانية وذوقه الشعري، صورة جميلة عن مقام الذات؛ لتجسيم المعاني وتقريبها إلى الذهن فيقول:

في الأزل حيث كان الوجود معدوماً

في ذلك العدم كان العالم مكتوماً

عن دور الإثنينية كان الوجود بعيداً

والحديث عن (نحن وأنت) كان بعيداً

الوجود مطلق من قيد المظاهر

بنور ذاته أيضاً لنفسه ظاهر

المحبوب شاهد في حَجَلة الغيب

أذياله منزّهة عن تهمة العيب

لم يألف وجهه المرآة

ولم تُسرّح يدٌ زلفه بمشط

ولم تحرك ريحُ الصبا شعرةً من رأسه.

ولم تكتحل عينه أبداً

لم يجاور السنبلُ وردتَه أبدا

ولم تتعلق خضرتُهُ بوردةٍ أبدا

وجهه الصافي من خطٍ وخال

لم تَرَ له أي عين خيال

يعزف لنفسه نغماً يختلب قلبه

يقامر مقامرة العاشق فيخسر مع نفسه

يُعبّر في عرف العرفاء عن مقام الذات بألقاب وعناوين متعددة؛ من قبيل (عنقاء المغرب)، و(غيب الغيوب)، و(غيب الذات)، و(الذات

المطلقة والمغربة)، و(مقام لا اسم لـه ولا رسـم لـه)، و(الـذات الغيبيـة)، و(الغيب المطلق)، وما أجمل ما أنشده الشاعر حافظ (لسان الغيب):

العنقاء لا تُصاد لأحد فاجمع شباكك

لأنّ هناك ريحاً جارفةً للشباك

المظهر الأول (التجلي الإلهي الأحدي الذاتي):

يقول المولوي في ديوان المثنوي (١: ٤٣)، ما هذه ترجمته:

الألغاز كالشفرة الفولاذية في حدّتها

فاهرب إن لم يكن عندك درع يقيك

لا تقترب من الماس بدون وقاء

فالشفرة المشحوذة لا تخجل من القطع.

المظهر الأول هو تجلي وظهور الذات، الذي هو مـن أجـل الـذات التي كل الأسماء والصفات مكنونة في ذاته.

ويسمى تميز الذات في كل مرتبـة مـن المراتـب بـــ (الظهـور)، و (التجلي)، و (التنزل).

وهذا الظهـور الأول هـو تـالي غيـب الـذات واللاظهـور، وشـاهد المخدع غيب الذات من تلقائها، قد تجلّت لنفسها.

أول ما تجلى به هو صفة الوحدة، المظهـر الأول الـذي يظهـر مـن غيب الذات هو الوحدة، التي تكون أصل كل القابليات، وظهورهـا مـساوٍ لخفائها؛ باعتبار أنّ الأحدية والواحدية ترفع الستار عن وجهه.

إذن، لوحدة الحقيقة التي هي عين المظهر الأول هي أسـاس منـشأ الأحدية الواحدية ولها اعتبارات: أحدها: سقوط كـل الاعتبـارات، وبهـذا

اللحاظ تسمى الذات (أحد)، ومتعلقه بواطن الذات وإطلاقها وأزليتها، وعلى هذا فنسبة اسم (الأحد) إلى السلبية أولى من نسبته إلى الثبوت والإيجاب.

والأُخرى: ثبوت الاعتبارات اللامتناهية لها، وفي اندراجها فيها، تكون في أول رتبة الذات، ويسمون الذات بهذا الاعتبار (واحد)، ومتعلق هذا الاعتبار هو ظهور الذات ووجودها وأبديتها. إذن، المظهر الأول، هو ظهور ليس إلاّ، وهو ظهور الذات وتجليها نفسها؛ حيث إنّ كل الأسماء والصفات مستبطنة في الذات، وبهذا الظهور تمتاز الذات عن مرتبة اللاظهور وغيب الغيوب.

الأحدية والواحدية ظهوران ذاتيان، ينشآن من وحدة الذات، التي هي أصل أُصول القابليات.

يُعبّر العرفاء وأهل الكشف والشهود عن مرتبة الظهور الأول، والأحدية الذاتية بألقاب وعناوين مختلفة، من قبيل (مقام جمع الجمع)، (أصل الجمع)، (حقيقة الحقائق). (برزخ البرازخ الأكبر)، (محتد الظهورات)، (الحقيقة المحمدية)، (الطامة الكبرى)، (مقام أو أدنى)، (الأُفق الأعلى).

إنّ الحق تعالى هو ذاته شاهد على ذاته في هذه المرتبة، ويشاهد كمالات ذاته ـ تبعاً لشهود ذاته ـ مع الشهود الأُحدي الجمعي البسيط المبرّأ من كثرة المظاهر، وتعدد مفاهيم الأسماء والصفات، وهذا هو العلم العنائي الذاتي قبل الإيجاد؛ لأنّ كل الوجودات الممكنة هي آثار وأفعال ذات الحق المقدسة، فإن تلك الذات المبرّأة من كل عيب ونقص، هي المفيضة على جميع عوالم الوجود الممكنة، وهي عين القدرة، وصرف

سائر الكمالات، فكماله لا يغاير ذاته، ولا يعتري تلك الذات المقدسة أي نقص أو احتجاب أو أن يشوبها غبار في الحدّ والماهية.

علمه في ذاته، وذاته مصداق قدرته، فالعلم في القدرة، وقدراته هي عين علمه بذاته.

وحيث إنّ مناط العلم هو الشهود، وليس للمادة شهود، ومناط العلم هو التجرد من المادة، والمجرد من جميع النواحي هو الحق تعالى، وحيث إنّه واجد لكل مراتب التجرد؛ ففي مرتبة ذاته لا يوجد عاقل إلاّ هو، وهو عاقل بذاته.

ويتفرع على شهود الذات وكمالاتها، هو أنّه عالم وشاهد لكل ما يصدر عن ذاته المقدسة على سبيل الشرح والتفصيل، وفي عين وحدة وبساطة تلك الذات المنزهة.

وهذا العلم من حيث الوجود هو عين ذات الحق وكمال ذلك الجمال المطلق؛ فالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

إذن، فالمظهر الأول ومقام الأحدية؛ هو تجلي ذات الحق لذاته، وكل الحقائق والتعددات مضمحلة ومستهلكة في هذا المقام. إنّ حقيقة الحق تعالى تشاهد كل تلك الحقائق بنحو التعدد في الوحدة، وتسمى هذه المرتبة من العلم بـ (الشهود المفصل في المجمل)؛ يعني علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي.

هذا المقام، هو مقام العلم الأحدي الذاتي الجمعي القضائي، الذي يتجلى بوحدته الحقة الحقيقية العقل البسيط الإجمالي القرآني للحق تعالى بالنسبة إلى كل الحقائق الإلهية، والأسماء والصفات ومظاهرها الإمكانية، ولطائفها الأكوانية.

الإجمال: هو بمعنى البساطة والوحدة في المقام الشامخ والأعلى؛ والتفصيل: إنما هو في المقامات النازلة الدانية، وهذا الإجمال يعدّ عين التفصيل. فالحق تعالى عالم بكل الكليات والجزئيات، بنحو كلي وبنحوٍ جزئي. إذن، فالعلم البسيط الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

يرى كُلُ محققٍ ذي نظر ثاقب، وصاحب بصيرة أنّ اسم الله الأعظم وتجلياته وظهوراته تنشأ من الأحدية الذاتية، والأحدية الذاتية هي منشأ ظهور مرتبة الإنسان الكامل، وهو خاتم الأنبياء وأوصيائه ـ صلوات الله تعالى عليهم ـ، ولا يتمتع أي واحد من الأنبياء بهذا المنصب؛ لأنّ سائر الأنبياء مظاهر تجليات الأسماء والصفات.

فمقام النبي الخاتم والأوصياء عليهم السلام هو مقام الولاية المطلقة المحيطة بكل الأشياء، وهي أقوى وأكمل من كل موجودات عالم الإمكان، الإبداعية منها أو التكوينية، النزولية أو الصعودية.

إنّ ذاته المقدسة تتجلى في مرتبة كل حقائق الوجودات، وموجودات عالم الإمكان، والحقيقة المحمدية هي المظهر الجامع لاسم الله، فكل مراتب الموجودات التي هي مظاهر الأسماء الإلهية، هي مظهر الحقيقة المحمدية، والحقيقة المحمدية هي المظهر الحقيقي لـ (الأحد) الذي هو ظهور كل الخيرات والبركات، وأساس منشأ تحقق عوالم الجبروت والملكوت وعالم الشهادة.

المظهر الثاني (حضرة الواحدية):

إنّ المظهر الثاني بعد المظهر الأول والذي يُعدُّ المرتبة الثانية للذات، هو تجلي الحق تعالى بالفيض الأقدس، وبهذا التجلي تظهر

الأعيان الثابتة والحقائق العلمية من الخفاء المطلق والكنز المخفي إلى مقام التقدير والتفصيل العلمي، يعني الظهور ـ من (حضرة الأحدية) ومقام الذات ـ في الحضرة الواحدية ومقام الجلاء، وإيجاد التميز العلمي لا العيني.

نعم، يتجلى الحق بالفيض الاقدس فتحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في علم الحق.

إنّ (الحضرة الواحدية)؛ هي التجلي العلمي للحق تعالى، والذي يعبّر عنه بـ (الفيض الأقدس)؛ وهو ظهور الحق لنفسه في (الحضرة العلمية) بصورة الأعيان وقابلياتها واستعداداتها.

فالأعيان الثابتة لا وجود علمي وعيني لها في مقام الأحدية قبل الفيض الأقدس، وبتجلي الفيض الأقدس يصبح لها وجود علمي.

تظهر في هذه المرتبة مفاهيم الأسماء والصفات ولطائفها المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة، والحق تعالى يشاهد ذاته بصور أسمائه وصفاته بالشهود العلمي القدري التفصيلي الإحاطي بكل شيء، ويسمى هذا الشهود بـ (الشهود المفصل في المفصل). وتفترق الأسماء والصفات في هذه المرتبة عن بعضها الآخر، وكذلك لوازمها ولطائفها ـ التي هي الأعيان الثابتة ـ تتميز بعضها عن البعض الآخر بالتمايز العلمي.

والمظهر الثاني هو مظهر الذات في رداء كل الأسماء والصفات، وظهور كل موجود بالتفصيل في مقام الواحدية. ومع الالتفات إلى أنّ الحق تعالى هو كل الجمال وجمال الكل، وعين العلم بذاته؛ فبالعلم الحضوري الإشراقي بذاته تكون كل أوصاف حسنه حاضرة عنده، فهو شاهد لجماله. وعلى هذا، فالحسن الكامل والجمال التام حاضر عنده.

وحضور الحسن الكامل يبعث على الابتهاج الكامل؛ الذي هو منشأ العشق الكامل، بل هو عين العشق؛ لأنّ حقيقة العشق هي الابتهاج الكامل؛ لحضور الحسن الكامل والشهود الكامل للحسن. إنّ المبدأ الأعلى والحق عزّ وجلّ مبتهج بالذات، فالعاشق والمعشوق والمحب والمحبوب هو ذاته. وهذا العشق والحب التام الكامل والابتهاج بالذات، يستلزم الحبّ والعشق لكمالات وشؤون وآثار الذات.

يشاهد الحق تعالى بالعلم الذاتي الأحدي، في الكمال الذاتي الإطلاقي، كمالاً مستبطناً آخر وهو الكمال الأسمائي.

وطبقاً للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف».

وحيث إنّ صاحب هذا الجمال المطلق المخفي أحبّ أن يُعرف، فينبعث حبٌ آخر بين هذين الكمالين الذاتي والأسمائي في الحضرة الأحدية الذات الرقيقة العشقية، ويحصل تجلٌ حبّي يصل أثره إلى الحقائق والشؤون والكمالات والآثار المستترة والمكنونة في بطون وغيب الذات، فيكون باعثاً على طلب الخروج من ظل الخفاء إلى عرصة الظهور، مما شاهدته الذات القدسية للحق تعالى. إذن، فذات الباري تتجلى بكل شؤونه وأسمائه وصفاته وحقائقه الفاعلية الإلهية، وبتمام مظاهرها ولطائفها التي هي الأعيان الثابتة التي لها قابلية التجلّي، وتظهر الحقائق واللطائف المذكورة بالفيض الأقدس في الحضرة الواحدية؛ فتتمتع بالتميز والتفصيل المفهومي والكثرة العلمية، ويعبّرُ عن ذلك بـ (حبّ الذات)، و (حب معروفية الأسماء والصفات).

فالشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في كتاب الشفاء في مبحث الإرادة

من قسم الإلهيات، بعد أن يشرع في إثبات الإرادة في الحق، وأنّ إرادة الحق ابتهاج بالذات، وابتهاج بنظام الوجود، يعبّر هذا التعبير الجميل الرائع، وهو: «أنّه تعالى أعظم عاشق، وأعظم معشوق».

ولصدر المتألهين بيان فلسفي وعرفاني، وهو: الوجود عين العشق، والماهيات ظهورات للعشق، وكل موجود عاشق وعشق، وكل عشق وجود وموجود. غاية الأمر أنّ العشق في الذات الأحدية التي هي كل الوجود، هو العشق الكامل الأكمل بجماله الأتم الأحسن، وعشقه لآثاره ومخلوقاته هو شعاع من عشقه لذاته، وتابع لحبّه الذاتي لحسنه الأتم.

وكما أنّه (الحق تعالى) هو الوجود المطلق، فكذلك هو العاشق والعشق والمعشوق المطلق، والحسن المطلق، والحياة المطلقة. إذن، فالحق تعالى هو العشق الأكمل، وأعلى درجات الحسن والجمال اللامتناهي، ولا جميل على الإطلاق إلاّ الحق تعالى، وكل ما يتجلّى من جمال وكمال في جميع المراتب، إنّما هو شعاع من جماله وكماله؛ فإنّه هو الذي يشرق في جميع مراتب الوجود ثم يتجلى الحسن والعشق والحياة في مراتب الوجود بحسب الأشرف فالأشرف، فكلما كان الوجود أكمل يكون التجلي أكثر.

ويطلق على الحضرة الواحدية والمظهر الثاني في عرف العرفاء اسم: (حضرة الأسماء والصفات)، (اللاهوت)، (العلم التفصيلي)، (نشأة الأعيان الثابتة)، (مقام الجمع)، (مقام قاب قوسين)، (الحقيقة المحمدية البيضاء)، (مرتبة الأُلوهية)، (عالم المعاني)، (مقام الارتسام)، (العلم الأزلي)، (المرتبة الثانية) و (مرتبة الإمكان).

ويُعبّر عن تلك الرقّة العشقية الحبّية بـ (المشيئة الذاتية)، وعن

الفيض والتجلي المنبعث منها بـ (الفيض الأقدس)، وإنما سُمي (الفيض الأقدس)؛ لأنّه أقدس من أن يغاير المفيض.

التجلي الإيجادي (الفيض المقدس)

الفيض المقدس هو التجلي الإيجادي للحق تعالى، وبهذا التجلي الذي هو تجلٍ شهودي وجودي، تخرج الأشياء من العلم إلى العين ومقام الاستجلاء، وتتحقق استعدادات الأعيان الثابتة بحسب ما تقتضيه، ويشرق نور الوجود على قوالب قوابل الممكنات، وتنفى ظلمة العدم العيني عن الأعيان الثابتة، ويتجلى الحق تعالى بصور أسمائه وصفاته تجلٍ عيني خارجي، وفي مقام ظهوره بالفيض المقدس ينصبّ النور على سماوات الأرواح وأراضي الأشباح، وإفاضة هذا الفيض الإلهي النوري على قوالب الماهيات يكون بحسب قابليات الأعيان الثابتة؛ إذ إنّ العطيات تكون بحسب القابليات، فكل شيء يحصل له الوجود بحسب استعداده، (أُعطي لكل أحدٍ ما يليق به).

في موطن العلم الربوبي، يطلب كل واحدٍ من الأعيان الثابتة الوجود العيني بلسان الاستعداد؛ ليظهر من خفاء العلم ومكمن الجلاء إلى منصة الظهور والاستجلاء، فالحق تعالى يتجلى بالفيض المقدس، وتبعاً لهذا التجلي والظهور تخرج الماهيات وحقائق الأشياء من العلم إلى العين، ويحصل لها الظهور والاستجلاء؛ وتظهر بوجودها الخاص الخارجي، الذي هو مظهر أحكامها وآثارها.

الفيض المقدس؛ هو ذات الفيض والربط، وليس المفاض والمرتبط به، فهو بنفس ذاته مجعول والأشياء مجعولة بجعله؛ كما ورد في الحديث الشريف: «خلق الله الأشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها»، فالفيض الأقدس،

هو سرّ منشأ ظهور الأسماء في الأعيان، ومبدأ ظهور الأسماء في صور ومظاهر الأعيان الثابتة؛ فإنّه بواسطة ذلك يصل الفيض ـ الذي هو من باطن ذات الحق ـ من الأسماء إلى الأعيان. إنّ الفيض الأقدس، هو روح وباطن الفيض المقدس، والفيض المقدس هو مظهر الفيض الأقدس؛ لأنّ الظهور الخارجي للأعيان بعد الظهور العلمي لها، ومن هنا يصح ما قيل من أنّ عطاء الحق تعالى لا يتوقف على قابلية القابل، بل هو جواد محض ووهاب مطلق. وبالفيض المقدس تكشف الحقائق الإمكانية والشؤون الإلهية والمكنونات الأسمائية النقاب عن وجهها.

إنّ المراد من الإسم في اصطلاح أهل المعرفة، هو الذات مع مظهر من مظاهر الذات الأحدية التي لها نسبة خاصة مع كل صورة ومظهر من الصور العلمية، وتسمى ـ هذه النسب ـ بـ (النسب الأسمائية)، فإنّ كل نسبة ومظهر هي صفة، ولذات الحق من كل صفة اسم؛ ولهذا قيل: (الاسم عين المسمى). وفي اصطلاح العرفاء: الاسم هو ذات المسمى، باعتبار صفة من الصفات؛ سوءً كانت صفة وجودية مثل العليم الذي هو الذات مع صفة العلم، أو صفة سلبية مثل قدوس الذي هو الذات مع صفة القدس؛ يعني المنزه من العيب.

ثمّ إنّ كل واحد من الأسماء والصفات يقتضي مظهراً خاصاً به، إذن فالمظاهر تحصل تبعاً للأسماء والصفات، ويصطلح العرفاء على المظاهر ـ سواءً كانت كلية أو جزئية ـ بـ (الأعيان الثابتة)، وأمّا الفلاسفة فيطلقون على كلياتها اسم (الماهيات)، وعلى جزئياتها (الذاتيات).

فالحضرة العلمية هي حضرة الأعيان الثابتة التي هي مظاهر الأسماء والصفات. ومن هنا، فالأعيان هي بمثابة الأبدان للأسماء والصفات،

باعتبار أنّها صور الأسماء الإلهية، والأسماء والصفات بمنزلة الأرواح لها، فكما أنّ البدن قائم بالروح، فكذلك كل الموجودات ـ أيضاً ـ قائمة بالأسماء الإلهية، والأسماء هي حقيقة كل الأشياء، وكذلك الأعيان الخارجية بمثابة أبدان الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة روحها. إذن، كل الأسماء هي مظاهر الذات، وكل الأشياء مظاهر الأسماء.

ويطلق على (الفيض المقدس) في عرف العرفاء (الحقيقة المحمدية)، (النفس الرحمانية)، (الحياة السارية في الدراري والذراري)، (الرحمة العامة الامتنانية الوجوبية)، (كلمة كن الوجودية)، (المشيئة السارية)، (الرحمة الواسعة)، (الحق المخلوق به)، (الوجود المنبسط)، (المشيئة الفعلية)، (مرتبة الاستجلاء)، (الهباء المنثور)، (الرق المنشور)، (والصبح إذا تنفس).

الحقيقة المحمدية، الصادر الأول، الفيض المقدس

يعتقد العرفاء العرشيون، ومعلمو الكشف والشهود وجمع من الفلاسفة العظام، أنّ الصادر الأول من الحق تعالى هو الحقيقة المحمدية والنور المبين الأحمدي الذي يرجع بنحوٍ ما إلى (الفيض المقدس). والوجود المنبسط الذي بصدوره يصدر كلّ معلول، ويظهر كلُّ مستورٍ، ويُطلق عليه (الوجود المطلق)، (الرحمة الواسعة لكل شيء). فظهور مراتب الموجودات وكشف الستار عنها هو من مراتب تجلياته وفيوضاته، ومن هنا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾.

وبتعبير آخر: الحقيقة المحمدية التي هي الصورة الوجودية للقلم الأعلى، وصورة معلومية الذات بالظهور الأول لها المحاذاة التامة والتقابل الكامل مع شمس الذات الأحدية، وتستفيض النور وسائر الكمالات

الوجودية من شمس الذات الأحدية، بلا أي واسطة، وأمّا الحقائق والأعيان الأُخرى التي هي في ظلمات العدم، فمنها ـ أي من الحقيقة المحمدية ـ تقتبس نور الوجود وأشعة الفعلية والظهور.

إنّ الحقيقة المحمدية هي أصل حقيقة الوجود، وعين كل شاهد، ونفس كل مشهود، أول أوائل الموجودات، وأحكم الدلائل على وجود الذات، مبدأ الأنوار المجردة الأزلية، ومنتهى معارج كمالها، كما أنّها مبدأ المبادئ، وغاية الغايات؛ حيث إنّ كل نشأة من النشآت متعينة بمظهر خاص، ومثل إلهي أعلى.

الإنسان الكامل المكمل المحمدي، هو جامع الجوامع، قال ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم»، فهو المرآة التامة لكل الأسماء الحسنى والصفات العالية، أشعة شمس الحقيقة، الوجود المنبسط الذي يزيل ظلمة العدم عن الماهيات والأعيان الثابتة، ويطهرها من لوث العدم.

إنّ أولّ تجليات الحق تعالى، والوجود العام المنبسط كان في موطنين؛ العلم والعين، والفيض الأقدس والمقدس؛ فإنّه بالفيض الأقدس تخرج الأسماء والصفات والأعيان الثابتة من (مقام الهاهوت) ومقام الأحدية والمظهر الأول ـ الذي هو مقام الكنز المخفي والاختفاء الكامل ـ إلى (مقام اللاهوت) والأحدية والجلاء، وبالفيض المقدس تخرج الأعيان من مكمن الخفاء والموطن العلمي إلى الظهور العيني الخارجي والاستجلاء.

إنّ الحقيقة المحمدية هي أعظم المعلومات المتعلقة، وأشرف الموجودات الممكنة العلمية والعينية، من حيث الصورة والمعنى والمرتبة والمقام، والكتاب الكريم المنزل عليه ـ القرآن الكريم ـ وهو

أعظم الكتب السماوية وأشرفها.

ويُعبّر عن ذلك الوجود المقدس تارة بـ (النور)، كما قال ﷺ: «أول ما خلق الله تعالى نوري»، وتارةً بـ (العقل)، «أول ما خلق الله العقل»، وثالثةً بـ (القلم) ورابعةً بـ (اللوح)، كما يعبر عنه ـ أيضاً ـ بـ (أُم الكتاب)، و(الكتاب المبين)، و(التعين الأول) و(الروح الأعظم)، و(حقيقة الحقائق)، و(الشخصية الحقيقية)، و(الإنسان الكلي)، و(قطب الأقطاب)، و(صورة الحق)، و(ظل الله)، و(المرآة الحقيقية)، و(المظهر الأعظم)، و(الخليفة) وأمثال ذلك.

وحيث إنّ الحق تعالى تجلّى من ذاته لذاته، فقد شاهد كُلّ أسمائه وصفاته في ذاته، وأراد أن تبقى كل أسمائه وصفاته منظورة في حقيقة تكون كالمرآة، لذا أوجد الحقيقة المحمدية، التي هي الإنسان الكامل في ساحة علمه، ونظر إليها بعين اللطف، وأشهدها على حقائق العلم بطريق الإجمال، و ـ أيضاً ـ في مقام العين الذي هو عالم الشهود وأعطاه وجوداً مفصلاً من حقائق العالم له ولمن يتبعه في الوجود. إذن، فوجود محمد ﷺ المظهر الأول الذي هو الإنسان الكامل أصبح كإنسان العين في جملة الأعيان الثابتة، فإن الجميع يشاهد به، وهو سبب وجود الكل، فالحقيقة المقدسة المحمدية هي مظهر الله، وتجلي هذا الاسم العظيم الأعظم، ومرآة هذا المقام الأتم.

إن لشخصية الرسول الأكرم حيثيتان توأمان: حيثية النبوة (التبليغ)، وحيثية الولاية (الاتصال بالحقيقة الإلهية)، فالحقيقة المحمدية هي الولاية المطلقة الإلهية التي ظهرت بأوصاف كمالها ونعوت جمالها.

والولاية صفة إلهية، وشأن من الشؤون الذاتية التي تقتضي الظهور

(وهو الولي الحميد)، وحكمها ظاهر في جميع الأشياء، سواءً الواجبة أو الممكنة، وهي ملازمة للوجود وتدور مداره، وهذه الصفة عامة بالنسبة لما سوى الله، وصورة شاملة للجميع ما سوى الله، وليست هي إلاّ المظهر الثابت المحمدي، فصورة ذلك الاسم هي الحقيقة المحمدية التي هي صورة اسم الله الجامع.

فإسم الولي هو باطن اسم الله. إذن، فالولاية هي باطن الأُلوهية السر المستتر، فإن الأُلوهية باطن الحقيقة المحمدية، والولاية باطن الحقيقة المحمدية، وهذه الحقيقة هي ظاهر وصورة الولاية، فإنّ الظاهر عين الباطن والباطن عين الظاهر.

الولي والنبي يتحدان في مقام (الولي مع الله)، فالولي غير النبيّ. وأنوار الولاية وكمالها مأخوذة من النبيّ، فأنّه وإن كان مبدأ نبوة النبيّ، هي الولاية، أي ولايته هو نفسه، فإنّ ولاية النبي أفضل من نبوته، إلاّ أنّ مبدأ ولاية الولي غير النبي، هي النبوة.

والنسبة بين النبي والولي هي عموم وخصوص مطلق. فإن كل نبي لا بد أن يكون وليّاً، وليس كل ولي لا بد أن يكون نبيّاً، مثل أولياء أُمة محمد ﷺ فإنّ لهم الولاية ولكن بدون نبوة، ومبدأ ولايتهم هي النبوة، فتعدُّ النبوة واسطة وبرزخ بين الولاية والرسالة؛ لأنّ النبوة هي إخبار عن الحقائق الإلهية؛ يعني معرفة الذات والصفات والأسماء والأحكام الإلهية وهذا الإخبار على نوعين؛ أحدهما: الإخبار عن معرفة الذات والصفات والأسماء، وهذا مختص بالولاية، سواءً كان من النبي أو الولي.

والنوع الآخر: هو الإخبار الذي يكون توأماً مع تبليغ الأحكام الشرعية، والتأديب بالأخلاق، والقيام بالسياسة، ويطلق على هذا النوع

(النبوة التشريعية)، وعلى الأول (النبوة التعريفية).

فالنبوّة التشريعية خُتمت برسالة محمد ﷺ، والولاية أعمّ من النبوة والرسالة، والنبوة أعمّ من الرسالة وأخص من الولاية، والولاية فلك محيط عام، وإخبارها عام ولا ينقطع أبداً. وأما نبوّة التشريع والرسالة التي هي حيثية خُلقية، فإنها تنقطع، وعندها يتحقق تداوم النبوة في الولاية.

إنّ شمس الولاية الكلية تبقى مشرقة، وتشتمل على الولاية العامة الخاصة والمطلقة والمقيدة للأئمة الأطهار عليهم السلام، من الإمام عليّ عليه السلام إلى الإمام المهدي عليه السلام الذي هو خاتم الولاية.

الولاية من الصفات الكلية الإلهية، ومظهر (كلمة الله العليا)، ولا تنتهي أبداً، مع أن نبوة التشريع منقطعة، وواجب نبي الإسلام ﷺ هو تأسيس الدين والتبليغ وإرشاد النّاس إلى الله سبحانه، ومقام الولاية هو المظهر الكامل لها. فالأئمة الاثنا عشر خلفاء نبيّ الإسلام، مهمتهم وواجبهم هو تكميل رسالة التوحيد للبشر، وتفسير القانون السماوي ـ القرآن ـ وحفظه من الأغراض والمقاصد الفاسدة، فإنه وبعد رحيل خاتم الأنبياء ﷺ الذي هو (القوة المؤسسة والمقننة)، فالبشرية بحاجة أكبر إلى قوة الولاية التي هي (القوة المبقية).

وكما قال الشاعر جلال الدين المولوي:

إذن في كل زمان وليٌّ قائم   والامتحان إلى يوم القيامة دائم

* * *

نصّ الغدير
إثبات الولاية والإمامة
قراءة في موسوعة الغدير لطبعتها المحققة الثالثة

أ. عدنان علي الحسيني

مع إطلالة الثامن عشر من ذي الحجة من عام (١٤٢٦) من الهجـرة الشريفة، على هاجرها آلاف التحية والسلام، تمرّ الذكرى السادسة عـشرة بعد الأربعمئة وألف لواقعة غدير خمّ، التي كانت، وما تزال، وسوف تبقى تتألق من ناحية في دنيا الإسلام، ومن ناحيـة أُخـرى تتجـذّر أصـالة فـي أعماق ونفوس المؤمنين، كي يزدادوا إيماناً إلى إيمانهم بـسلامة المـنهج وحقّانية المذهب والطريق الذي سلكوه..

فقد استبق هذه المناسبة السعيدة المباركة، والعيد الإسلامي الكبير، إصدار الطبعة الثالثة[1] المحقّقة والمنقّحة من الموسوعة القيّمة (الغدير في

---

(١) هذه الطبعة هي في الحقيقة ستكون التاسعة، على حدّ علمنا، في سلـسلة طبعات هذا الكتاب، فالطبعة الأُولى تواصلت على مدى اثني عشر عاماً منذ سنة (١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م)، ولغاية سنة (١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م).

أما الطبعة الثانية ففي طهران ١٣٧٢هـ / ٥٢ ـ ١٩٥٣م، بمطعبة الحيـدري، ونـشر دار الكتـب الإسلامية.

والثالثة في بيروت ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م، عن دار الكتاب العربي.

والرابعة في بيروت ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، وعن الدار السابقة نفسها.

والخامسة في بيروت ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، وعن الـدار الـسابقة أيـضاً. وجميـع الطبعـات هـي

الكتاب والسنة والأدب)، هذا الكتاب الجوهرة التي عُدمت النظير، والذي سيبقى مع مؤلّفه أثراً خالداً بخلود الذكرى، وبخلود صاحب الذكرى، ساقي الكوثر، وفاتح خيبر، أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

فالكتاب، هذه الظاهرة العلمية والفنية المميزة والمتميزّة في عالم التأليف ـ وإلى هذه الساعة ـ لم يؤاخذ مؤلّفه عليه في بحث من أبحاثه، بل ولا في فقرة من فقراته، وذلك مردّه إلى رصانة البحث والتحقيق، وتوخي الدقّة في اختيار الأدلة والبراهين، وقوة الاستدلال، والحذق في تناول أطراف الموضوع ثم الولوج فيه خطوة خطوة بأناة وتؤدة، دون تشنّج أو اتّهام، مع استحكام في المباني الاستدلالية، وهذا كله أضفى على الكتاب وأبحاثه متانة وقاطعية؛ لأن غرض المؤلّف رحمه الله من بحث أي موضوع طرقه، هو انتشاد الحقيقة فيه، وبيانها للملأ على ما هي عليه كما نقلها التاريخ، وأخرجتها المصادر الوثيقة المعتمدة.

اُفست عن الطبعة الثانية الطهرانية.

والسادسة في بيروت ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، عن مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، وهذه الطبعة بصفٍّ حروفيٍّ جديد، ووسمها صاحب الدار الشيخ محمد حسين الأعلمي بالطبعة الأُولى.

والسابعة في قم تواصلت بين الأعوام (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م ـ ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م)، بتحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية التابع لمؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، وهي الطبعة الأُولى المحققة، حيث صدرت أجزاؤها تباعاً خلال تلك الأعوام.

والثامنة في قم ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، عن مركز الغدير أيضاً، وهذه الطبعة المشتملة على تصحيحات وإضافات تحقيقية، وهي الثانية.

والتاسعة في قم ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م، عن مركز الغدير أيضاً، وهي الثالثة.

والعاشرة في قم ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، عن مركز الغدير أيضاً، وهي الرابعة، وذلك لنفاد الطبعتين الثانية والثالثة.

وعلى هذا، فإن مؤلِّف (الغدير) الألمعي، العلاّمة العبقري، المصلح المجدّد، الشيخ عبدالحسين بن أحمد الأميني ﷺ (١٣٢٠ ـ ١٣٩٠هـ)، يُحمد على عمله، ويُجزل له الشكر وافراً واصباً.. فقد كان الكتاب وما يزال، الأول وفي الطليعة في بابه، رغم مرور أكثر من ستين عاماً على صدور طبعته الأُولى، ورغم مضي نحو (٣٧) عاماً من وفاة العلاّمة ﷺ، وهو بعدُ حصيلة نحو نصف قرن من عمره المبارك الشريف، حيث لم يعرف خلالها الكلل والملل، وخاطر بنفسه، وتحمّل المشاق والأذى في هذا السبيل، حتى قدّم للأجيال، وللأُمة الإسلامية زهرة عمره، وعصارة حياته، وخالص جهده وجهاده في إثبات الحق الصراح لأهله، من خلال مواكبته رواة واقعة الغدير عبر الحقب التاريخية والقرون المتعاقبة، فكان أن أوصلنا في موسوعته إلى نتيجة مفادها، هي أن حديث الغدير متواتر بأعلى درجات التواتر، حيث تقلّ الأحاديث التي ترقى إلى مرتبته في الصحة والتواتر، كما أن دلالته الحقيقية إنما تنحصر في إثبات الإمامة والخلافة والوصاية لعليّ بن أبي طالب ﷺ بعد النبيّ ﷺ وبلا فصل.

فالهدف الذي كان العلاّمة يسعى من ورائه، هو خدمة الدين، وإعلاء كلمة الحق، وإحياء الأُمّة الإسلامية، والإشادة بالذكر العلويّ الخالد.. وسعياً وراء صالح المجتمع. فكان هذا الهدف من جملة همومه، ومما قطعه على نفسه، بل، راح يدعو الباري تعالى ويتضرّع إليه أن يوفّقه للسير في هذا السبيل؛ للوصول إلى مبتغاه. فقد استفتح الجزء الثالث بحمد الله ودعائه قائلاً: «وأن تأخذ بيدي في خدمتي للمجتمع، والدعوة

إلى الحق، والسير وراء الصالح العام، وإعلاء كلمة التوحيد، وبث مآثر رجالات الأُمّة وساداتهم».

فحري بأهل العلم والفضل والمتتبعين ألاّ يعتبروا ما يجدونه في هذه الموسوعة القيّمة الرائدة، على أنه خطأ أو هفوة أو حتى شطحة قلم، إذا ما أخذوا بعين الاعتبار تلك الظروف العصيبة التي مرّ بها المؤلّف، وهو يجمع مادة كتابه من المصادر، والتي لم تكن متيسرة أو في متناول اليد، بل إن بعضها كان يحصل عليه بشق الأنفس، وبعد ملاقاة العنت والنصب، وذلك ماحكاه بنفسه، أو ما حكاه مقرّبوه، عما جرى له أثناء عمله من الحكايات العجيبة والغريبة، والتي جاء بعضها في مقدمة هذه الموسوعة[1]، والتي خُصّص لها مجلد كامل مستقل، حمل الرقم (صفر) في الطبعة الأُولى المحقّقة، ثم عُدل عنه إلى الرقم (١) في الطبعة الثانية؛ لأن العادة جرت أن تُعدّ الأشياء والمعدودات من الرقم (١) بداية، فلا يُبتدأ بالصفر.

على كل حال، فالذي يتأمل في الجهد العلمي الذي حواه الكتاب، يجده عملاً موسوعياً، يصعب على الفرد إنجازه إلاّ إذا تيسّرت له من عوامل الفطنة والعلم والمثابرة، ما يعدل جهد جمع من ذوي الاختصاص والخبرة، مع توافر الإمكانيات. هذا، مع ملاحظة سعي المؤلف الحثيث وأسفاره المتعددة إلى إيران، وفي محافظات العراق من أجل الحصول على مصادر كتابه، والسفر على هذا الطريق يأخذ من الإنسان وقتاً وجهداً مضاعفاً، كما يجب أن يُلحظ أن من خصوصيات العلاّمة في المطالعة، أنه

---

(١) كما ذكر بعضها زميل العلاّمة الأميني ومريده الحاج حسين الشاكري في كتابه (ربع قرن مع العلاّمة الأميني): ٥٨ ـ ٧٣.

عندما كان يحصل على كتاب يحوي فصلاً أو بعض فصل حول موضوع بحثه، فكانﷺ لا يكتفي بقراءة ذلك الفصل المعقود لموضوع البحث، وإنما كان يقرأ الكتاب كاملاً، يمرُّ عليه مروراً متأنياً واعياً، يسجل نكاته العلمية، ويقتبس شواهده.. فيأخذ ما يحتاجه لموضوع بحثه، ويحتفظ بالباقي في دفتر يومياته.

وهكذا فقد تجمّع لديه نحو (٢٠٠٠) صفحة، كانت منها (١٠١٢) صفحة للجزء الثاني من كتاب (سيرتنا وسنتنا)، أما البواقي فكان مقرراً لها أن تستقل بكتاب يحمل عنوان (العترة الطاهرة في الكتاب العزيز). ولكن لانشغال العلاّمة بكليته في مشروعه الكبير (الغدير) من جانب؛ ولسعة هذا الموضوع من جانب آخر، وكذلك لاتساع أبحاث الموسوعة الغديرية وانجرارها إلى مبحث (مسند المناقب ومرسلها)، فقد رأى الأميني ﷺ أن يدمج موضوع الآيات النازلة في العترة الطاهرة في موسوعة الغدير لتشكل ذلك المبحث الضافي والمهم من الموسوعة، وبذلك استغنى عن تصنيف كتاب مستقل في هذا الموضوع، وأخيراً ضاع الجميع، فضاعت فرص الاستفادة من معارف وحقائق كثيرة كانت ستعود على المسلمين جميعاً بالنفع العميم.

في واحة التحقيق

أما التحقيق الذي أُجري على الكتاب من قبل مركز الغدير للدراسات الإسلامية التابع لمؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ في مدينة قم المقدسة، فقد بذل فريق التحقيق جهوداً عظيمة في هذا المجال، وأعملوا أقصى الطاقة والوسع في التصحيح والتنقيح والتدقيق، ومطابقة النصوص والمصادر على أُصولها

المتداولة اليوم، وكان لمتابعة شيخ المحققين السيد عبدالعزيز الطباطبائي العمل التحقيقي الأثر الكبير في ترشيده وتقويمه على مدى المجلدات الثلاث الأُولى وقسماً من المجلد الرابع، حيث اخترمته المنية والجزء الرابع بين يديه لم يتمه، فكانت آخر أثارة له وضعها في هذا الجزء على الصفحة (٢٦٥). فخسره العالم الإسلامي، وخسرته الحوزة العلمية أُستاذاً محققاً من الطراز الأول، وخسرته بقية أجزاء موسوعة (الغدير) مستدركاً، ومعلّقاً، ومقوّماً. فكان بحق مجهوداً علمياً كبيراً يرفد العمل التحقيقي بالملاحظات والتحقيقات القيمة.

وعلى أي حال، فرغم ما بذله فريق التحقيق من جهد، وما صرفه من وقت في إنجاز العمل على أتمّ وأحسن وجه، إلاّ أنه بقيت هناك أُمور تحقيقية لم تدرك في حينها، وأُمور عديدة لم يمكنهم معالجتها، قام كاتب هذه السطور بالتقاطها وتسجيلها حين قيامي بإعداد مجلدي الفهارس الفنية، فتجمعت حصيلة وافرة من الملاحظات التحقيقية الدقيقة والحساسة، حيث أمكن تدارك قسم كبير منها في الطبعة الثانية التي صدرت عام (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م)، ولهذا وُسِمَت بأنها تشتمل على تصحيحات وإضافات تحقيقية مفيدة. وبقي قسم آخر لم يمكن تداركه؛ لأن ذلك من شأنه أن يُحدث إرباكاً وتغييراً في صفحات أجزاء هذه الطبعة، فتتباين مع الطبعة الأُولى، ثم إن الفهارس الفنية تمّ إعدادها بما يوافق أرقام صفحات الطبعة الأُولى، ولهذا تعذّر إجراء جميع الملاحظات، وإدخال كل التعديلات؛ لئلاً يختل نظام الفهارس الفنية.

وعليه، ومع صدور الطبعة الثالث المحققة، رأيت من الوفاء لهذا الكتاب القيّم، الذي بذلت فيه شخصياً جهداً مضاعفاً استثنائياً من أجل

تدارك ما أحدثته زحمة الأعمال، أو ملابسات التأليف من جهة، وضخامة الكتاب وكثرة المصادر وتنوعها من جهة أُخرى، رأيت أن أعقد ـ وأعلم مسبقاً أني لست بمستوى من يعقد ـ قراءة لهذه الموسوعة العظيمة، بل يصح أن يقال إنها عرض لهذه الموسوعة، رغم أن في بعض جوانبها ما هو قراءة وتقييم، فلعل قارئاً في المغرب أو المنامة، لم يصل إلى مسامعه اسم (الغدير)، ولا درى أن موسوعة بهذا الحجم، وبهذه الضخامة، وعلى هذا القدر من الموضوعية والبحث العلمي، المدعوم بالدليل والبرهان من القرآن الكريم، والسنة الشريفة الصحيحة، والتاريخ الحقيقي، والأدب الصادق، وبهذا النفس الطويل من الصبر والأناة في مناقشة مواضيع حساسة ومعقدة، دون الإخلال بمنهج البحث، أو الخروج عن أدب الحوار الناقد البنّاء..

أقول: لعلّ في المعاصرين من طلاّب الحقيقة، ومنتشدي التاريخ الصحيح، ومن المتتبعين أو المتلمسين لآثار الصواب ومكامنه، من لم يتناهى إلى سمعه، ولا أسعفته مطالعاته أنّ موسوعة في واقعة الغدير وحديثها قد رُقمت، بهذا الأُسلوب الأدبي الرفيع، والبلاغة المتميزة، وكان صدورها ما بين عامي (١٩٤٥ ـ ١٩٥٦م).

واليوم إذ يمرّ نصف قرن على صدور آخر أجزائها، فهي ما تزال تتألق حيّة نابضة تحاكي باحثي هذا العصر، وتستطيع خطاب مثقفي المستقبل، وتجيب عن تساؤلات، وتستجيب لحاجات المطالع العادي منهم والمتخصّص، وكأنها بنت يومها أصالة وشفافية، لا يعتريها قدم الزمان، ولا يعوزها الدليل القاطع والبرهان.

ومن هنا أيضاً، حدت بنا رغبة التواصل بين أبناء المذاهب

الإسلامية، ومسؤولية الإشادة بالحقيقة ورفع أعلامها، إلى عقد هذه القراءة، والتعريف بهذا الكتاب البالغ القيمة والأثر.

جولة سريعة في تضاعيف الموسوعة:

قبل أن نشرع بالمرور على أجزاء الكتاب في استعراض سريع - رغم أن قلمي كليل عن إبراز جزء من ذلك الجهد الجبار الذي قدّمه المؤلِّف لعشاق الحقيقة، وصبّهُ في أجزاء موسوعته، وعلى مدى أحد عشر جزءاً - نُلفت أنظار القرّاء إلى أن الموسوعة قد بلغت صفحاتها وفق طبعتها المحققة الثالثة، التي نقوم بقراءتها في هذه العجالة، بلغت أكثر من (٨٠٠٠) صفحة بقليل، توزّعت على (١٤) مجلداً كالتالي:

٥٤٣ صفحة المجلد رقم (١) المقدمة، والذي تضمّن دراسة مستفيضة حول الكاتب والكتاب.

٦٣٨٥ صفحة أصل كتاب (الغدير) بأجزائه الأحد عشر.

١٠٨٣ صفحة المجلدان رقم(١٣ و١٤)، وقد تضمّنا الفهارس التفصيلية.

١٠٥ مجموع شعراء الغدير المترجمين في الموسوعة إلى منتهى الجزء الحادي عشر، ويبدؤون من القرن الأول وحتى القرن الثاني عشر.

كما أن الموسوعة علاوة على أصل موضوعها (حديث الغدير)، فقد ناقشت أبحاثاً في غاية الأهمية، وُضعت فيها النقاط على الحروف بكلّ دقّة وجرأة، فكانت بلسماً على الجرح العميق الذي أحدثه الظلمة في جسد الأُمّة الإسلامية الواحدة، ففرقوها طرائق قدداً، هذا سنّي، وهذا شيعيّ، و...، ومن تلك الأبحاث ما سوف تطالع عناوينها في خاتمة هذا المقال.

المقدمة:

انعقد المجلد الأول (المقدمة) على ستة محاور، تصدّر هذا المجلد أول المحاور، والذي تمثل بتقدمة للشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي، ألقى من خلالها ضوءاً على الحادثة والحديث، هذه الظاهرة العلمية والفنية المتميزة في عالِم التأليف، هكذا وصف الفضلي الكتاب، وهنا يختصر منطلقات الحادثة في نقاط، كما يختصر منطلقات ومواصفات دراسة الحديث، أيضاً في نقاط، ثم ألقى جولة سريعة في منهج الموسوعة ومادتها، وراح يلخص:

أولاً: عناصر البحث العلمي التي توافرت في شخصية العلاّمة الأميني، نجملها في النقاط التسع التالية: ١ ـ المنهجية. ٢ ـ الموضوعية. ٣ ـ الصراحة. ٤ ـ الشجاعة في الدفاع عن حقّ أهل البيت عليهم السلام. ٥ ـ الدعوة إلى الوحدة الإسلامية. ٦ ـ المثابرة والصبر. ٧ ـ الموسوعية في الثقافة. ٨ ـ أُسلوب التعبير. ٩ ـ ثوابت البحث الإمامي.

ثانياً: الخطوط العامة لمادة الموسوعة، فقد لخّصها في: ١ ـ نقد الكتب. ٢ ـ ردّ الشبهات والمفتريات حول التشيع والشيعة. ٣ ـ كشف الأخطاء والمفارقات. ٤ ـ دراسة موسعة في المناقب. ٥ ـ دراسات موسّعة أُخرى.

أما صفحات من حياة العلاّمة الأميني، وتعريف بكتاب الغدير فهما المحوران التاليان، وقد عُقدا ليكونا مقدمة للدخول إلى محور آخر يشتمل على الاستعراض الموسّع والشامل لهذه الموسوعة بقلم الأستاذ الأديب الكاتب كمال السيد (السيد عباس الموسوي)، بعد أن كان قد صدّر دراسته بمقدمة، ثم لمحة خاطفة عن مدينة العلاّمة الأُميني التي

احتضنت ولادته، مدينة الأبواب التسعة.. تبريز، مهد الأميني، ومدينة الملاحم والبطولات التاريخية.

ثم يمهّد الأُستاذ الكاتب لاستعراضه في الموسوعة بحثاً متميزاً رآه ضرورياً قبل الولوج في بحث الغدير والموسوعة، ذلك هو البحث الأُكثر تعقيداً، وهو: الإمامة.

فقد رأى أن يبدأ بتعريف هذا المصطلح قبل الخوض في أي موضوع يرتبط به. ثم عقد بحثه المفصل هذا على المحاور التالية:

١ ـ الإمامة في تاريخ الإسلام. ٢ ـ ضرورة وجود الإمام.. الأدلة. ٣ ـ خصائص الإمام. ٤ ـ منظومة الفكر الإمامي.

أما خامس المحاور، فقد ضمّ إليه الرسائل والتقاريظ التي كان العلاّمة ﷺ ينشرها تباعاً في مفتتح أجزاء كتابه أو في خاتمتها، كلها جُمعت هنا في موضع واحد تباعاً حسب ورودها، فبلغت في مجموعها أكثر من (٥٦) تقريظاً نثراً وشعراً.

ثم كان ختام المجلد بمصادر التحقيق، التي انتضمت وفق حروف الهجاء، حتى وصل مجموعها إلى (٩٢٨) مصدراً.

الجزء الأول قراءة متأنية:

ولا نطيل على القارئ الكريم، حيث نرد معه إلى رحاب الجزء الأول، والذي رَدِف المقدمة سابقة المجلدات، فكان مصلِّيها.

وهو أهم أجزاء الموسوعة ومفتتحها، ويمثل المحور الذي عليه مدار أصل البحث، فقد تناول دواعي كتابة التاريخ الصحيح، ثم شرع ببيان أهمية واقعة الغدير تأريخياً، وبعد أن رسم للقارئ مشهداً خلاّباً للواقعة

عبر سلسلة من المحطات بدأها منذ خروج الرسول الأكرم ﷺ من مهجره، وأذانه في الناس بأنه عازم على حج هذا العام، وهو المصادف للسنة العاشرة من هجرته، وهي الحجة الأُولى والأخيرة له ﷺ، ولم يخرج حتى أعدّ لها عدتها وعديدها، وكأني به على علم مسبق بمجريات الأحداث قبل وقوعها.. ثم أتمّ حجته وعاد قافلاً إلى المدينة، حتى إذا وصل الجحفة مفترق الطرق، والمكان الموعود الذي فيه (غدير خم) أناخ فيه رحله، وانتظر فيه يوماً أو بعض يوم؛ لحين عودة السابق، ووصول المتأخر.

إجراء لافت للنظر، ومثير للتساؤل، والحشود المؤلّفة تهمهم حواليها تريد معرفة القصد والغاية.. لكن لا أحد يعلم بعدُ ماذا يريد الرسول ﷺ، وما عساه فاعل، والرمضاء تلتهب تحت الأقدام، وشمس الصحراء تلفع الأبشار فتسحمها.. حتى إذا استشعر ﷺ أن الجمع قد اكتمل، وأن شتات الحجيج، وتناثر أوصال الركب قد أُعيد شمله، وأضحى الجمع الحاشد يملأ الوادي الفسيح، وغدا الصحب وكبار رجالات القوم يتمركز حول الغدير، حيث محط رحال الرسول الأكرم ﷺ، ولولا جمعهم الهائل الكبير لرأيتهم كيعاسيب النحل يتكاثفون حول مركز الرسالة والصادع بها.. لكنها أُلوف قد ملأت الفيافي برواحلها وثقلها..

الكل يترقّب، والآذان صاغية لسماع أول نداء يصدر، فالجموع كانت تتلهف ساعة بعد ساعة لمعرفة المصير، والهدف من هذا الوقوف المباغت.. وهذا التجميع لشتات الحجيج المتناثر.

وهنا يهدر نداء التكبير بـ (الله أكبر) مؤذناً بصلاة الظهر.. حتى إذا

تمّ أداؤها، اعتلى الرسول المصطفى ﷺ الأكوار؛ ليبلّغ ما أُنزل إليه من ربّه.. وتطاولت الأعناق، وامتدت الرقاب، وشخصت الأبصار، ووقف المئات على أطراف الأصابع، كي يتحققوا النظر، فإن النبي ﷺ يرفع يد عليّ بن أبي طالب الواقف إلى جانبه..

وهكذا يستفيد العلاّمة الأميني من أُسلوبه الأدبي الرفيع ليكمل المشهد حتى نهايته من الخطبة البليغة المؤثرة، وحتى البيعة، ووقوف حسان الشاعر مرتجلاً ومؤرخاً ذلك المشهد الولائي الخالد، بأبيات حفظها التاريخ للأجيال:

يناديهم يوم الغدير نبيّهم بخمٍّ فأسمِع بالرسول مناديا

ينتقل بعدها الأميني إلى إطلاع قرائه بصفحات قلائل لا تعدو الثلاث، بأُسلوبه المتميز الرائق مدلاً على العناية بحديث الغدير؛ لينتقل مباشرة إلى استعراض رواته جيلاً بعد جيل من الصحابة والتابعين، ثم طبقات الرواة من العلماء مبتدئاً بهم من القرن الثاني، وخاتماً بهم القرن الرابع عشر، حتى أوصلهم إلى (٣٦٠) راوياً؛ ليكون المجموع مع طبقتي الصحابة والتابعين (٥٥٤) راوياً.

وهنا، تتجلى قدرة العلاّمة الأميني في الاستقراء، وهي قدرة متفوقة في التتبع والمتابعة بغية الاستيعاب والشمولية، وجدارته ومكنته من جمع هذا العدد الكبير من الرواة لحديث واحد، وهو رقم لم يتوفر عليه أحد قبله.

ولقد أراد المؤلِّف إثبات بصماته الإبداعية على كل صفحة من صفحات كتابه (الغدير)، فلم يكد ينهي الرواة، حتى راح يستعرض هذه المرة المؤلفون في هذه الواقعة، ممن أفرد لها كتاباً خاصاً، ومن مختلف

المذاهب، بادئاً بابن جرير الطبري، ومختتماً بالسادس والعشرين الخسروشاهي التبريزي المعاصر للأميني.

ويأبى العلاّمة أن يكتفي بهذا السيل من الرواة والمؤلفين، حتى يأتي بوثيقة أُخرى من وثائق الإثبات التاريخية، فيعتمد مناشدات الإمام عليّ عليه السلام نفسه واحتجاجاته كوثيقة تاريخية دامغة لا تقبل الشك والترديد، وكذا احتجاج السيدة الزهراء عليها السلام وسبطي رسول الله صلى الله عليه وآله، والعديد من الصحابة بهذه الواقعة التي نصّت على خلافة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وإمامته بعد النبي صلى الله عليه وآله، وراح يستقصي تلك الاحتجاجات ويستعرضها، حتى إذا أوصلها إلى (٢٢) احتجاجاً، وهذا الأخير هو احتجاج المأمون الخليفة العباسي على أربعين من الفقهاء، وكان على رأسهم وكبيرهم إسحاق بن إبراهيم ابن حمّاد، وهو احتجاج طويل غزير الفائدة جداً، عميم النفع.

ثم استعرض عدداً من الآيات[1] التي أشارت من قريب أو بعيد إلى واقعة الغدير وإمامة أمير المؤمنين عليّ بن ابي طالب عليه السلام، أو التي نزلت في ذلك اليوم، وموقف المفسرين منها، وتفسيرهم لها بما يتفق ومعطيات حديث الغدير، ومضمونه العقدي، استعرضها العلاّمة الأميني

---

(١) من تلك الآيات:

آية التبليغ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧).

وآية إكمال الدين: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

وآية العذاب الواقع: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِّنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾ (المعارج: ١ ـ ٣).

تحت عنوان: (الغدير في الكتاب العزيز)، فجاء به بحثاً متكاملاً مستوفياً ومستوعباً أطراف الموضوع، حيث أتى على أكثر من ستين مفسِّراً وغيرهم، بدأهم بابن جرير الطبري (ت/٣١٠هـ)، واختتمهم بالشيخ محمد عبده المصري (ت/١٣٢٣هـ)، ولم يخل البحث من مناقشات وأجوبة طريفة جديرة بالمطالعة والتأمّل.

ولا يدع العلاّمة الأميني دليلاً يُثبت هذا الحديث الذي يكرّس إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، إلاّ وأورده الواحد تلو الآخر تعزيزاً لموضوعه، ودعماً لبحثه. فمن ذلك البحث المعقود بأن هذا اليوم (الثامن عشر من ذي الحجة)، هو يوم عيد إسلامي مشهود في العهود الغابرة، وهو بحث آخر شيق يرصفه العلاّمة إلى جانب أقرانه من البحوث، حتى إذا انتضدت سلسلة حلقات الأبحاث المتعددة واستطالت، أخذت الطريق على كل من يريد الالتفاف على الحديث، وإنكار مسألة الإمامة والخلافة، التي طالما أوصى بها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأثبتها للأُمة عملياً في هذا اليوم، بل وأخذ البيعة من الجميع، والتي دامت ثلاثة أيام بلياليها، فكان أول المبايعين الخلفاء الثلاثة، ثم الأدنى فالأدنى من طبقات الناس.

ومن ذلك أيضاً عقد بحثاً ضافياً حول كلمات علماء الفريقين وإصفاقهم على صحة حديث الغدير وتواتره، ولم يدفعه إلى إيراد تلك الكلمات التي صرّح بها (٤٣) حافظاً وعالماً جميعهم من أهل السنة في صحاحهم ومدوناتهم الحديثية، بدءاً من الحافظ الترمذي (ت/٢٧٩هـ) صاحب الصحيح الجامع، وانتهاءً بالحافظ أبي الفيض الغماري المغربي (ت/١٣٨٠هـ)، أقول: لم يدفعه دافع الحاجة إلى إثبات الصحة، ولا الإعواز إلى إثبات التواتر.. إنما ـ هنا ـ يتحرك الشعور الديني عند علامتنا

الأميني، فيروقه دافع الإصحار بالحقيقة؛ لأنــه رأى أن الـبعض يـشذّ عــن الطريقة المثلى، بدوافع حب الظهور، أو ضغائن حبيسة صدره، أو لمجرد الإنكار والعناد.. فأراد بأسلوبه الفذّ، وحجاجه العلمي الموضوعي أن يسدّ الطريق على من يحيد عن تلكم الخُطّة الصراح، فلا يسعه بعد هذا إنكـار الحق، وذلك بإلزامه بما ألزم هو به نفــسه مـن أن الأُمّـة لا تجتمـع علـى خطأ، وبهذا فقد أثبت أن هذا الحديث مما اجتمعت عليه الأُمّة وتسالمت على تصحيحه وتواتره.

وهكذا يُثبت الأميني صحة الحديث والواقعة من جانب، وفي نفس الوقت دلّل على كذب المنكر أو المشكك، فتحاكم مع أُولئك المشككين حول سند الحديث، وأثبت بما لا مرية فيه ولا جدال بأن ذلك البعض هو ممن يريد تعكير صفو التسالم والبخوع للواقعة والحديث سـنداً ودلالـة، فكان ردّه عليهم شديداً وقاسياً، وكال لهم الصاع صـاعين، دون الخـروج عن أدب المحاججة، والحجاج العلمي الموضوعي المتـسند إلـى الـدليل والبرهان، من الكتاب أو السنة أو التاريخ الصحيح، وهذه سـجية العلاّمـة ﷺ في موسوعته هذه، لم يحد عنها من أول صفحاتها حتّـى آخـر ورقـة منها، فكان مع الخصم المعاند شديداً فـي ذات الله، لا تأخـذه فـي قولـة الحق، وإبراز الحجة، والتصريح بالتاريخ الصحيح لومة لائم، مما ميّز كتابه عن غيره، بأنه يترك للتاريخ الصحيح أن يقول قولته، وللمحدث أن يدلي برأيه، وأخيراً يترك للقـارئ أن يحكـم بنفـسه بعـد أن يـضع بـين يديـه الشواهد والبراهين.

أما هو فيقول: «ونحن لا نقابل البادئ والتابع ـ أي من بدأ بـالطعن بصحة الحديث ومن تبعه بالطعن دون تفحّص ورويّة ـ إلاّ بالسلام، كمـا

أمرنا الله سبحانه بذلك»[1]، وهذا هو خُلُق علماء الشيعة، وهو خُلُق «وشيمة كل شيعي صميم، وأدب كل متضلع بالنزعات العلوية، وروح كل علوي جعفري، وهذا شعار التشيع ليس إلاّ، وبمثل هذا فليعمل العاملون».

وما أن أنهى هذه الحلقة من البحث حتى انتقل إلى البحث في مفاد حديث الغدير ودلالاته الحقيقية على إمامة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، في قوله صلى الله عليه وآله: **«من كنت مولاه فعلي مولاه»**، مستعرضاً حشداً كبيراً من الأدلة والقرائن.

وهنا، يُظهر العلاّمة براعته في البحث اللغوي، وقدرته على التجوال والتنقل بين تضاعيف التفاسير، حتى خلص إلى تصنيف المفسرين والمحدثين واللغويين لمعنى (المولى) ـ الذين وصل عددهم إلى (٤٢) مفسراً ونحوياً ومحدثاً ـ إلى فريقين، فريق حصر التفسير بأنها أولى بكم، وآخر جعله أحد المعاني في الآية من سورة الحديد: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (الحديد: ١٥)، وغيرها من الآيات التي استُعمل فيها المولى أيضاً بمعنى الأولى بالأمر فعدّدها[2].

ولم يَرُق للأميني العلاّمة البحاثة المتتبع، وهو يتوصّل إلى نظرية

---

(١) الغدير ١: ٥١٥.

(٢) المصدر السابق: ٦٢٣.

ومن تلك الآيات:

ـ ﴿أَنتَ مَوْلاَنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

ـ ﴿بَلِ الله مَوْلاَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٠).

ـ ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ الله لَنَا هُوَ مَوْلاَنَا وَعَلَى الله فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ٥١).

وغيرها من الآيات، اُنظر أيضاً الغدير ١: ٦٤٦ ـ ٦٤٨.

قال إنه كان سبقه إلها أحد أعلام الطائفة في القرن السادس، هو شمس الدين ابن البطريق في كتابه (العمدة)، ومفادها، هو أن الأولوية التي توصّل إليها «تختلف بحسب الاستعمال في كلٍّ من موارده، فالاشتراك معنوي، وهو أولى من الاشتراك اللفظي المستدعي لأوضاع كثيرة غير معلومة بنصٍّ ثابت، والمنفيّة بالأصل المحكّم»[1].

أقول: لم يَرُق له أن ينتهي بحثه في المفاد إلى هنا دون أن يأتي بقرائن معيِّنة لهذا التفسير، منها متصلة، وأُخر منفصلة تنفي إرادة غيره، وهي عشرون قرينة، بسط القول في بيانها، شرحاً وتفصيلاً واستدلالاً، فجاء بحثه في مفاد الحديث مستحكم شامخ البنيان، قوي البيان، قواعده راسيات على أُصول من البراهين، لا تقبل الطعن والردّ؛ لأنها مما يقبله الخصم، ويؤمن به، ويسلّم بصحته..

وتبلغ الدقة بالعلاّمة الأميني ﷺ، وسعة صدره في البحث العلمي حدّاً، لا يدع معه كل شبهة أُلقيت حول الحديث وسنده ودلالته إلاّ واستقرأها بصبر وجَلَد عجيبين. فما أن أنهى القرائن العشرين، حتى ذيّل بحثه بشبهة لابن الأثير والحلبي صاحب السيرة أرادا منها الحطّ من عظمة الحديث، وتصغيراً له حتى لا يعدو عن أن يكون قضية شخصية بين الإمام عليّ عليه السلام وأُسامة بن زيد، فتصدّى ﷺ لهذا القيل والمزعمة كما تصدّى لسابقاتها، لا تعوزه الحجة والبرهان والدليل القاطع، وكيف يعوزه الدليل والبرهان وهو البحاثة المجدّ.. وهو ابن بجدتها؟

هذا، مع العلم بأن القرائن لم تكن خاتمة مطافة، فكما أن هناك

---

(١) الغدير ١: ٦٥١.

قرائن على المدّعى، كذلك هناك أحاديث صدرت عن الرسول ﷺ نفسه يفسِّر معنى المولى والولاية، وكذا بعده أمير المؤمنين عليه السلام تبعه في ذلك حذو القذّة بالقذّة، ثم أحاديث ابن عباس مع الخليفة عمر بن الخطاب، ومع رجل من أهل الشام، استعرضها العلاّمة مع الإشارة إلى مصادرها المعتبرة؛ لينتقل من هنا إلى آخر المطاف في بحث المفاد، وهو استعراض كلمات أعلام الأئمة حول مفاد الحديث، بعد أن تمخّضت الحقيقة عن معنى المولى، وظهرت بأجلى مظاهرها، وفي ذلك يقول العلاّمة: «بحيث لم يبقَ للخصم منتدح عن الخضوع لها، إلاّ من يبغي لِداداً، أو يرتاد انحرافاً عن الطريقة المثلى، ولقد أوقفنا السير على كلمات درّية لجمع من العلماء، حداهم التنقيب إلى صُراح الحق، فلهجوا به غير آبهين بما هنالك من جلبة ولغط.. »[1]. ثم أورد أربع عشرة كلمة من عيون ألفاظ أربعة عشر علماً من الأعلام في مدوّناتهم، وأخيراً ختم البحث بتوضيح ظرف مفاد الحديث، بأن لازمه الذي لا ينفكّ عنه أن تكون خلافة وإمامة عليّ عليه السلام على الأُمّة بعد النبي ﷺ وبلا فصل[2].

وفي خاتمة صولاته وجولاته في الجزء الأول من موسوعته ينهي مطافه في بحث القربات يوم الغدير، ومنها حديث صوم يوم الغدير، حيث ردّ فيه على شبهات ابن كثير التي أطلقها على حديث الصوم من أنه «منكر من القول باطل»، ودحض مزعمته هذه نقضاً وحلاً[3]، وبهذا الردّ تمّ أول الأجزاء.

---

(١) المصدر السابق: ٦٧٦.

(٢) المصدر السابق: ٦٨٨.

(٣) المصدر السابق: ٦٩٨ ـ ٧٠٦.

الجزء الثاني:

تضمن الجزء الثاني شعراء القرنين الأول والثاني وشطر من الثالث، صدّرهم بصاحب الذكرى، وحامل عبء الإمامة والولاية الكبرى، أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، تيمناً باسمه المبارك الخالد، مفتتحاً به قوافل الشعراء ومواكبهم، فإنه أفصح عربي، وأبلغ من نطق بالضاد، وأعرف الناس بمعاريض كلام العرب..

الجزء الثالث:

إضافة لتناوله في هذا الجزء عدة من الشعراء، فقد تعرّض بالنقد والتصحيح لمجموعة من التآليف[1] التي اتّضح فيها التزوير ناصعاً جلياً، فراح يصول فيها نقداً وتصحيحاً، ورداً على الكلم الطائشة، والمخاريق والنسب المفتعلة التي أطلقوها على عواهنها، تلفيقاً تارة، وبلا تثبّت، وبلا دليل أُخرى، وتهجماً وتزويراً للحقائق وتضليلاً للمسلمين ووقيعة بأهل البيت عليهم السلام وشيعتهم أحياناً.. حتى غدا هذا الجزء يختص بالدفاع عن عقائد الشيعة الإمامية، والذود عن حريم مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتفنيد الشبهات، والردّ على الافتراءات.

---

(١) المؤلفات التي تطرّق لها بالنقد والتفنيد، هي:
العقد الفريد ـ الانتصار، لأبي الحسين عبدالرحيم الخياط المعتزلي ـ الفَرق بين الفِرَق، لعبد القاهر البغدادي ـ الفِصَل في الملل والنحل، لابن حزم الظاهري الأندلسي ـ منهاج السنة، لابن تيمية ـ البداية والنهاية، لأبي الفداء ابن كثير الدمشقي ـ محاضرات تاريخ الأُمم الإسلامية، لمحمد الخضري ـ السنة والشيعة، لمحمد رشيد رضا ـ الصراع بين الإسلام والوثنية، لعبدالله علي القصيمي ـ فجر وضحى وظهر الإسلام، لأحمد أمين المصري ـ جولة في ربوع الشرق الأدنى، لمحمد ثابت المصري ـ عقيدة الشيعة، لدوايت م. رونلدسن ـ الوشيعة في نقد عقائد الشيعة، لموسى جار الله.

ولم يشأ علاّمتنا الاميني، وهو يترجم لعمرو بن العاصي، أن يمرّ على ترجمته مرور الكرام، دون أن يوغل في شؤون الرجل وأطواره في جاهليته وفي الإسلام، مستعيناً ومعتمداً في ترجمته على (٤٤) مصدراً، مبتدئاً بنسبه، ثم معرجاً على إسلامه، الذي أيقن ـ العلاّمة، بل وكل من يطالع ترجمته ويقف على مجامع ما يؤثر عنه ـ يقيناً لا يخالجه شكّ، أنه لم يعتنق الدين اعناقاً، وإنما انتحله انتحالاً.

وفي ذلك يقول أمير البيان وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وهو الصادق المصدّق: «والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أسلموا ولكن استسلموا، وأسرّوا الكفر، فلما وجدوا أعواناً عليه أظهروه، ورجعوا إلى عداوتهم لنا»[1].

ولم يزل المؤلف رحمه الله سابراً بطون المصادر، مستثيراً دفائن التاريخ، حتى يصل إلى مختتم حياة الرجل في وفاته، مستعرضاً حواره مع ولده عبدالله وهو على فراش الموت يبكي، وابنه يذكّره صحبة رسول الله، وجهاده في الغزوات والفتوح، فقال له عمرو: تركت أفضل من ذلك: شهادة أن لا إله إلاّ الله!!

وهناك حقائق تاريخية جمّة موثّقة في المصادر المعتبرة تعرب عن إلحاد الرجل الصريح طوال حياته، وحتى لحظاته الأخيرة، حريّ بالمتطلّعين إلى آفاق الحقيقة، الباحثين عن الحقّ لمعرفة أهله، مطالعة

---

(١) نهج البلاغة: ٣٧٤ الكتاب ١٦، تنظيم د. صبحي الصالح. ويقصد عليه السلام بهم: معاوية وعمراً ومن والاهما من قريش، كمروان.. اُنظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ١٥: ١١٤ ـ ١١٥، ط. الأُولى ١٩٦٢م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة؛ الغدير ٢: ١٨٩.

سيرة الرجل بتجرّد وإمعان وموضوعية، فهي لا تختلف في كثير من حالاتها عن سيرة صاحبه معاوية بن أبي سفيان، وإن لم يبلغ الأول شأو الأخير في إلحاده، فإنهما قد مثّلا وجسّدا الكفر، سوى أن أحدهما كان رأساً والآخر ذَنَباً له.

الجزء الرابع:

اختص هذا الجزء بالشعراء وحسب، حيث حفل بجمهرة من الشعراء بلغت (٣١) شاعراً، ضمّتهم دفتي هذا الجزء، شملت بقية شعراء القرن الرابع، وعدّتين متساويتين لشعراء القرنين الخامس والسادس، بلغت تسعاً لكل قرن.

الجزء الخامس

لقد كان هذا الجزء أضخم الأجزاء المحققة من الموسوعة بعد الجزء الأول طبعاً، إذ حمل أبحاثاً عقائدية حساسة وشائكة، اتُّهمت بها الشيعة الإمامية بشتى أنواع التهم الباطلة، منها: حديث ردّ الشمس، وصلاة ألف ركعة، والمحدَّث في الإسلام، وعلم الأئمة المعصومين بالغيب، ونقل الجنائز إلى المشاهد المشرفة، وزيارة مشاهد العترة الطاهرة، وهنا حلّق المؤلّف الأميني ﷺ في البحث وفصّل في الزيارة وآدابها، وزيارة قبور الأولياء والتوسل بها. حتى انتهى به المطاف إلى موضوع الكذب في الحديث وسلسلة الكذّابين والوضّاعين، فجاء في بحث مستفيض استوعب نحو (٣٠٠) صفحة.

الجزء السادس:

توقف العلاّمة الأميني مليّاً عند علم أمير المؤمنين عليه السلام والحديث

الشهير «أنا مدينة العلم وعليّ بابها..»، فأثبت أسماء (١٤٣) حافظاً وعالماً ممن رواه، و(٢١) محدّثاً ممن أقرّ وحكم بصحته، وأخرجه بأحد عشر لفظاً، مع مصادر كل لفظ من تلك الألفاظ.

ومن هنا، يبدأ الأُميني الخوض في أبحاث أكثر حساسية، وأصعب مراساً، حيث يدخل ميدان الفروسية الحقيقي، فعندما يصل إلى مسامعه أن هناك من يرى ـ وحتى يومه آنذاك، ويومنا هذا ـ في الأُمّة من الصحابة من هو أعلم من أمير المؤمنين.. ينبري إليه في الحال بإفراد عنوان كبير وشامل في (نوادر الأثر في علم عمر)، فيورد له (١٠٠) حادثة وحديث جديرة بمطالعة القرّاء والتأمل فيها. ولا ينهي بحثه قبل التوصل إلى نتائج؛ ليضع من خلالها قارئه في منظر ومستمع من الحقائق التاريخية الناصعة.

كما كانت للعلاّمة وقفات في هذا الجزء مع أحاديث: الولاية، المنزلة، السبق إلى الإسلام، التكنية بأبي تراب، سورة براءة.

الأجزاء السابع والثامن والتاسع:

استوعب الأميني أغلب الجزء السابع والأجزاء الثلاثة التي تليه بأبحاث أظهرت براعته، وسعة اُفقه، وطول باعه، وأناته، وآنائه واصطباره.. تتبعاً، وبحثاً، واستعراضاً، ونقداً، فقد أثبت بأُسلوبه، واستقرائه، بأنه فارس ميدانه، وسابق أقرانه، حيث غدا في تلك المباحث المتعددة بعيد الشأو والعمق في البحث والتحليل.

فالغلو في الفضائل يعتبره العلاّمة إنما هو عند غيرنا، لا عندنا نحن الشيعة الإمامية، وأن ما نقوله في الأئمة المعصومين ﷺ، إنما هو دون

مقامهم السامي، ودون شأنهم وحقيقتهم الربانية التي يصعب على العقول البشرية معرفة كنهها، وسرّ عظمتها ووجودها. فالمعصوم لا يعرف كنهه إلاّ المعصوم مثله.

ويستوقف العلاّمة القارئ عند محطات تاريخية رهيبة وملفتة للنظر، تبعث على التعجب والاستغراب والحيرة، بما أورده من أحاديث الغلو وقصص الخرافة التي أثبتها التاريخ ونقلتها المدونات الحديثية وغيرها في الخلفاء الثلاثة، وما عبثت أيدي الهوى بكتاب الله العزيز، والتي راحت تحرّف الكلم عن مواضعه، وتخبط خبط عشواء، كحاطب ليل، فتروي أن قرآناً نزل في حقّ أبي بكر وأبويه، وغايتهم الوقيعة بشيخ الأبطح أبي طالب والد أمير المؤمنين عليه السلام. من هنا، فقد تناول مبحثاً شيقاً وضافياً في إيمان أبي طالب.

وفي نظرة إجمالية إلى الأجزاء الثلاثة (الثامن، والتاسع، والعاشر) نجد أن سيرة عثمان والأحاديث التي وضعت في مناقبه، وما جرى عليه في حصاره ومقتله، قد استأثرت بأكثر من نصف، أو ما يقرب من ثلثي الأجزاء الثلاثة مجتمعة، حيث بلغ مجموع ما كُتب عن عثمان نحو (٩٨٠) صفحة، وهذا غير ما وُضع في فضائل الخلفاء الثلاثة مجتمعين من روايات.

الجزآن العاشر والحادي عشر:

ولما كان علاّمتنا قد سبر غور الأحاديث الموضوعة، فقد وجد أن أحاديث وُضعت كذلك في فضائل معاوية بن أبي سفيان اللعين ابن اللعين على لسان النبي الأمين صلى الله عليه وآله. ومعاوية وما أدراك ما معاوية، وحسبك به أنه فرع الشجرة الملعونة في القرآن الكريم!

وهنا، يجد الأميني نفسه مضطراً لعقد مبحث في (المغالاة في فضائل معاوية)، وقد أغرق نزعاً في البحث والاستقصاء حين وضع (معاوية في ميزان القضاء)، وحاكمه محاكمة عادلة موضوعية.. وأنى تصح لمعاوية منقبة، وهو صاحب الكبائر والموبقات العظام؟! ويطيل العلاّمة ﷫ النظر في مناقب ابن هند، بل في طاماته ومناكيره، فأحصى له كل شاردة وواردة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.. حتى أوقف القارئ في النهاية على حقيقة الغلو والمغالين من خلال ما قدّمه آنفاً في الخلفاء، ومن خلال ما عقده أخيراً في بحث (الغلو الفاحش)، حيث أورد (١٠٠) قصة خرافية نقلها القوم على أنها مناقب الأولياء.

وكان الغرض من استطراده في مثل هذه المباحث كما يقول ﷫: «الغاية الوحيدة هو تعريف الملأ الديني بالغلاة في الفضائل، ومن ذا الذي يحق له هذا الاسم الغالي؟ هل هو في أُولئك الذين تمسكوا بحجزة أهل بيت الوحي الرافلين في حلل الفضائل والفواضل، الممدوحين بلسان الوحي، ومنطق الذكر الحكيم، ونصوص نبيّ الإسلام عند فرق المسلمين جمعاء، ولقد طأطأت لهم المفارق، وخضعت لهم الرقاب، ولم يبقوا في مستوى المآثر والمفاخر مرتقى إلاّ وتسنموه، ولا مبوّأ كرامة إلاّ وحلّوا فيه؟».

إلى أن قال: «وإنّما عقدنا هذه الأبحاث الضافية لتنوير البصائر، وتنبيه الأفكار، حتى يميز القارئ الغالي من القالي، وما دعمته البرهنة الصحيحة الصادقة، مما أثبتته التافهات، ونسجته يد الافتعال والاختلاق»[1].

---

(١) الغدير ١١: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

جزءا الفهارس الفنية:

وكما ابتدأت الموسوعة بمجلد المقدمة، فقد اختتمت بمجلدي الفهارس الفنية، حمل الأول منهما (٩) أنواع من الفهارس المختلفة، فيما اشتمل الثاني على فهرسي الشعراء والأعلام.

دليل أهم أبحاث الكتاب:

ـ حديث: «امتحن الله قلبه بالإيمان» في عليّ عليه السلام.

ـ أحاديث في علم عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا﴾ عليه السلام.

ـ حديث ليلة المبيت في فراش النبي ليلة الهجرة.

ـ نزول آية: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ الله وَمَنِ اتَّبَعَكَ﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ الله وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ نزول آية: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في عليّ عليه السلام.

ـ حديث: «لا فتى إلاّ عليّ».	٢: ١٠٦ - ١٠٧ = ٢ صفحة
١٤ ـ شعر حسّان وحديث: «فاطمة أحصنت فرجها»	
١٥ ـ حديث بدء الدعوة في السنة والتاريخ والأدب	٢: ٣٩٣ - ٤٠٨ = ١٦ صفحة
١٦ ـ أبيات العبدي الكوفي وما حوته من حديث في	٢: ٤٢٠ - ٤٥٩ = ٤٠ صفحة
مناقب عليّ عليه السلام (٢٢ حديثاً من طريق أهل السنة)	٣: ٢٣ - ٤٥ = ٢٣ صفحة
١٧ ـ نعرات الجاهلية الأُولى (نقد كتاب حياة محمد	
لإميل درمنغم)	٣: ١٠٥ - ١١٤ = ١٠ صفحة
١٨ ـ زيد الشهيد والشيعة الإمامية الاثنا عشرية	٣: ١١٥ - ٤٥٩ = ٣٤٥ صفحة
١٩ ـ نقد وإصلاح حول الكتب والتآليف المزوّرة	
(العقد الفريد ـ الانتصار ـ الفرق بين الفِرَق ـ	
الفِصَل في الملل والنحل ـ الملل والنحل ـ	
منهاج السنة ـ البداية والنهاية ـ محاضرات	
تاريخ الأُمم الإسلامية ـ السنة والشيعة ـ الصراع	
بين الإسلام والوثنية ـ فجر وضحى وظهر	
الإسلام ـ جولة في ربوع الشرق الأدنى ـ عقيدة	
الشيعة ـ الوشيعة في نقد عقائد الشيعة)	٣: ٥٣٦ - ٥٤٠ = ٥ صفحة
٢٠ ـ أحاديث (التحدث مع الشمس ـ ردّ الشمس ـ	
نبع الماء ـ الأُذُن الواعية)	٤: ٥٦ - ٥٨ = ٣ صفحة
٢١ ـ طوائف وقبائل الأكراد	٥: ٣٠ - ٣٦ = ٧ صفحة
٢٢ ـ رجال طي الأرض	٥: ٣٧ - ٣٠٠ = ٢٦٤ صفحة
٢٣ ـ المناقشة في فضائل عليّ وآله عليهم السلام	
(حديث ردّ الشمس ـ صلاة ألف ركعة ـ	
المحدَّث في الإسلام ـ علم أئمة الشيعة بالغيب	
ـ زيارة مشاهد العترة الطاهرة ـ نظرة التنقيب في	

الحديث «الكذّابة في رجال الشيعة أم في رجال الحديث من أهل السنة»)	٥: ٣٠١ - ٤٧٥ = ١٧٥ صفحة
٢٤ ـ سلسلة الكذّابين والوضّاعين (٧٠٢ كذّاباً ووضاعاً ومتهماً)	٥: ٤٧٦ - ٥٣١ = ٥٤ صفحة
٢٥ ـ سلسلة الموضوعات على النبي الأمين ﷺ (١٠٠ حديث موضوع في الفضائل فحسب)	٥: ٥٣٢ - ٥٦٥ = ٣٤ صفحة
٢٦ ـ سلسلة الموضوعات في الخلافة فحسب (٤٥ حديثاً ورواية)	٥: ٥٦٧ - ٥٩٧ = ٣١ صفحة
٢٧ ـ غثيثة التزوير (أحاديث وروايات تناقض ما أخرجوه في الخلافة)	٣: ١٣٨ - ١٤٦ = ٩ صفحة
٢٨ ـ علم عليّ عليه السلام، حديث: «أنا مدينة العلم..»	٦: ٨٧ - ١١٧ = ٣١ صفحة
	المجموع = ٤٠ صفحة
	٦: ١٢٠ - ٤٦٩ = ٣٥٠ صفحة
٢٩ ـ نوادر الأثر في علم عمر	٨: ٨٩ - ١٤٢ = ٥٤ صفحة
٣٠ ـ الغلو في فضائل عمر	**المجموع = ٤٠٤ صفحة**
	٦: ٢٩٦ - ٣٣٨ = ٤٣ صفحة
٣١ ـ المتعتان (متعة الحج ومتعة النساء)	٦: ٤٧٠ - ٤٧٦ = ٧ صفحة
٣٢ ـ تكنية عليّ بأبي تراب	٦: ٤٧٦ - ٤٩٥ = ٢٠ صفحة
٣٣ ـ حديث سورة براءة	٧: ٩٧ - ٣١٩ = ٢٢٣ صفحة
٣٤ ـ الغلو في أبي بكر (فضائله المأثورة ـ ملكاته النفسية ـ مظاهر علم الخليفة ـ التمسك في الأفائك ـ شجاعة الخليفة ـ ثبات الخليفة على المبدأ ـ تهالك الخليفة في العبادة ـ تبرز الخليفة في الأخلاق)	٧: ٣٢٠ - ٤٤٤ = ١٢٥ صفحة

الموضوع	الصفحات
٣٥ ـ الغلو في فضائل أبي بكر	٨: ٤٦ - ٨٨ = ٤٣ صفحة
	المجموع = ٣٩١ صفحة
	٧: ٤٤٦ - ٥٥٠ = ١٠٥ صفحة
٣٦ ـ إيمان أبي طالب وسيرته	٨: ١١ - ٤٥ = ٣٥ صفحة
	المجموع = ١٤٠ صفحة
	٨: ١٤٣ - ٤٣٢ = ٢٩٠ صفحة
٣٧ ـ الغلو في فضائل عثمان	٩: ١١ - ١٠٣ = ٩٣ صفحة
٣٨ ـ بقية البحث في فضائل عثمان	٩: ١٠٤ - ٣٠٠ = ١٩٧ صفحة
٣٩ ـ الأحاديث في حق عثمان	٩: ٣٠١ - ٥١٤ = ٢١٤ صفحة
٤٠ ـ سلسلة الموضوعات حول مقتل عثمان في قصة الدار	**المجموع = ٧٩٤ صحفة**
	٨: ٤٣٣ - ٥٣٤ = ١٠٢ صفحة
٤١ ـ إيمان أبي ذرّ وسيرته	٩: ٥١٥ - ٥٣٧ = ٢٣ صفحة
٤٢ ـ المغالات في فضائل الخلفاء الثلاثة (أبو بكر ـ عمر ـ عثمان)	١٠: ١١ - ١٩٦ = ١٨٦ صفحة
	المجموع = ٢٠٩ صفحة
	١٠: ١٩٧ - ٢٥٢ = ٥٦ صفحة
٤٣ ـ المغالاة في فضائل معاوية بن أبي سفيان	١٠: ٢٥٣ -٥٢٥ =٢٧٣ صفحة
٤٤ ـ معاوية في ميزان القضاء	١١: ١١ - ١٣٢ = ١٢٢ صفحة
	المجموع = ٤٥١ صفحة
	١١: ١٣٣- ٢٥٢ =١٢٠ صفحة
٤٥ ـ الغلو الفاحش وقصص الخرافة في فضائل الأولياء	

* * *

ابن قتيبة وكتاب «الإمامة والسياسة»
النظريات والإشكاليات

أ. محمد نور
ترجمة: محمد عبد الرزاق

تمهيد

ساهمت ترجمة كتاب (الإمامة والسياسة) إلى اللغة الفارسية بفسح المجال أمام الناطقين بها لمطالعة هذا الأثر وتدارسه. وقد دارت أحاديث مختلفة حول هذا المشروع خلال العقدين الماضيين، وأخيراً أبصر النور وعُرض في الأسواق.

الترجمة التي هي مورد بحثنا للسيد ناصر الطباطبائي نقلاً عن طبعة القاهرة، نشر مصطفى البابي الحلبي[1]. وسنستعرض خلال البحث، بعد نبذة مختصرة عن حياة (ابن قتيبة)، الشبهة الدائرة حول نسبة هذا الكتاب إليه، وسيكون بحثنا عبارة عن استعراض للآراء والأحكام في هذا الباب بشيء من التلخيص والشرح، مستوعبين في غضون ذلك أحدث النظريات المطروحة بهذا الخصوص، دون الخوض في ملابساتها.

وبما أن هذا المقال هو أحدث ما كتب في قضية (ابن قتيبة) وكتابه، لذا لا بد لنا من عرض تلك الآراء كي يقف عليها القارئ عن كثب للاطلاع والنقد.

---

(١) هوية الطبعة : طهران، منشورات ققنوس، ١٣٨٠ هـ. شمسي.

نبذة عن ابن قتيبة

ينسب كتاب الإمامة والسياسة إلى أبـي محمـد عبـد الله بـن مـسلم الدينوري المعروف بابن قتيبة (٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ/ ٨٢٨ ـ ٨٨٩ م) مـن علمـاء العصر العباسي المبرزين. وقد تحدث عنهُ من المتقدمين (ابن النـديم) فـي الفهرست. وحديثاً صدر العديد مـن الدراسـات والبحـوث حولـه، أبرزهـا مقالان لـ(بروكلمان) و(آذرنوش)[١].

يقال أيضاً إن أبا بكر ابن الأنباري (ت٣٠٤ هـ/ ٩١٦ م) كان قد ألّـف كتاباً في الرد على ابن قتيبة وأبي حاتم السجستاني بعنوان (رسالة المشكل).

أما شهرة ابن قتيبة العلمية، فهي نابعـة مـن اطلاعـه الواسـع بـالقرآن والحديث وآداب العرب والفقه والكلام ومظان التاريخ، وله في هذه العلـوم آثار جمة[٢]. علاوة على ذلك له ميزتان أُخريـان همـا: معارضـته للمعتـزلة والجهمية والتيارات الأخبارية[٣]، والأمر الآخر هو اتصاله بالخلافـة العباسـية حتى عينه وزير المتوكل قاضياً على دينور، ولعل لابـن قتيبـة ميـزة أُخـرى ساعدته في التقرب من العباسيين وهي رفضه للشعوبية ومعارضـتها، وكـان هذا هو السبب في تعليله لأفضلية العرب على العجم في بعض كتاباته على الرغم من أصله الفارسي[٤].

---

(١) نشرت مقالة بروكلمان في دائرة المعارف الإسلامية (ليـدن)؛ ومقالـة آذرنـوش فـي دائرة المعارف بزرك إسلامي [بالفارسية].

(٢) راجع: «دراسة في كتب ابن قتيبة»، عبدالله الجبوري، مجلة آداب المستنصرية، عـدد (٢) (١٩٧٧م)، ص ١٠٥ ـ ١٣٢، وعدد (٣) (١٩٧٨)، ص (٢٢٣ ـ ٢٥٠).

(٣) للاطلاع على آراء ابن قتيبة الكلامية، راجع: مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية، كاظم حطيط، الشركة العالمية للكتاب ـ بيروت ١٩٩٠.

(٤) لا تتوفر دراسات وافية حول شعوبية ابن قتيبة أو عدمها؛ راجع: ابن قتيبة والشعوبية، عبد الله الجبوري، بغداد ١٩٩٠ .

محتوى الكتاب وقيمته

يستعرض كتاب الإمامة والسياسة المسمى بتاريخ الخلفاء، تاريخ الإسلام السياسي منذ خلافة أبي بكر وحتى خلافة هارون الرشيد ومصرع الأمين، ألّف الكتاب باللغة العربية، وله طبعات مختلفة لعل باكورتها صدرت قبل قرنين من الزمن بالقاهرة سنة (١٣٢٢ هـ)[١]، وقام بتصحيحها (خليل المنصور) سنة ١٩٩٧ ونشرت في بيروت، ثم راجع الكتاب (علي شيري) فصدرت له طبعات عديدة منها عن دار الشريف الرضي بإيران (١٣٧١شمسية/ ١٤١٣ هـ).

يحظى محتوى الكتاب ـ بغض النظر عن مؤلفه ـ بقيمة تاريخية نظراً لنقله عن مصادر قديمة روت أحداث القرون الثلاثة الأولى للإسلام، الأمر الذي دعا الكثيرين لتسليط الضوء على كاتبه وملابسات نسبة الكتاب إليه، وقد نفى المتأخرون صحة نسبة الكتاب لابن قتيبة، لكن هناك ثلاثة أسئلة كانت ولا تزال مطروحة، وهي:

١ـ من هو المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب؟

٢ـ ما الاسباب التي دعت إلى نفيه عن ابن قتيبة؟

٣ـ من الذي نسب الكتاب له؟

ملاحظة على المترجم والمحقق

لم يتطرق مترجم الكتاب لشخصية ابن قتيبة سوى في الصفحتين الأوليتين، وعندما يصل في إحصائه لكتبه إلى كتاب الإمامة والسياسة يكتفي

---

(١) اُنظر مقال ابن قتيبة لبروكلمان في دائرة المعارف الإسلامية طبعة ليدن؛ كذلك معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف إلياس سركيس، قم ١٤١٠هـ ص ٢١٢.

بعبارة «منسوب إليه»، في حين كان حري به أن يستعرض للقارئ الإيراني الأسئلة المتقدمة. وقد أُثبتت عبارة «المنسوب» على جلد الكتاب وصفحته الأُولى أيضاً. أما محقق الكتاب خليل المنصور فلم يشر هو الآخر في مقدمته إلى قضية نسبة الكتاب لابن قتيبة والشبهات الدائرة حولها، واكتفى بهذه العبارة: «كتاب الإمامة والسياسة للعالم الفاضل المؤرخ العظيم عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري»[1]. وهذا الكلام يوحي بقطعية نسبة الكتاب لابن قتيبة.

تصنيف «الإمامة والسياسة» بين كتب ابن قتيبة

ابن النديم هو أول من كتب عن حياة ابن قتيبة وآثاره بشيء من التفصيل لكنه لم يشر في معرض حديثه عن مؤلفاته لكتاب الإمامة والسياسة[2]، وقد أحصى المؤرخون كتب ابن قتيبة من ٣٤ إلى ٣٠٠ عنواناً[3].

وقد صنّف (آذرنوش) ـ تبعاً لـ (لوكنت)ـ مؤلفات ابن قتيبة في سبعة مجاميع:

١ـ الكتب المقطوع بنسبتها لابن قتيبة، ونُشر جميعها كعيون الأخبار.

٢ـ الكتب المقطوع بنسبتها له، لكنها لم تنشر بعدُ.

٣ـ الكتب المفقودة أو المشكوك في نسبتها إليه.

---

(١) الإمامة والسياسة، دار الكتب العملية ـ بيروت ١٩٩٧، ص ٣.

(٢) الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧٣، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٣) «كتاب الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مجلة الأبحاث، السنة الثالثة عشرة، عدد (٣) ١٩٦٠، ص ٣٨٤.

٤ـ الكتب التي يرجح وجودها ويؤمل في العثور عليها.

٥ـ الكتب التي لم تصلنا منها سوى عناوينها.

٦ـ العناوين المطابقة ـ كلياً أو جزئياً ـ لما هو بين أيدينا.

٧ـ الكتب التي يرجح نفيها عن ابن قتيبة.

ثم يضع آذرنوش الإمامة والسياسة في المجموعة السابعة دون أن يقدم دليله على ذلك[1]، مع الإشارة إلى نقله هذا الموضوع عن لوكنت.

أدلة المنكرين

لقد جمع الجبوري أدلة المخالفين لنسبة الكتاب لابن قتيبة في أربعة محاور:

١ـ وردت في الكتاب رواية عن امرأة، وهي ممن شهد فتح الأندلس عام ٩٢ هـ في حين أن ولادة ابن قتيبة كانت عام ٢١٣ هـ.

٢ـ ينقل الكتاب كلاماً لأبي ليلى، في حين أنه كان قاضياً في الكوفة عام ١٤٨هـ الأمر الذي لا ينسجم مع تاريخ حياة ابن قتيبة أيضاً.

٣ـ لم يرد اسم الكتاب في مؤلفات القدماء.

٤ـ لم يذكر ابن قتيبة نفسه هذا الكتاب في مؤلفاته الأُخرى[2].

وهناك كتّاب آخرون أمثال (ثروت عكاشة، محمد الإسكندراني، علي شيري، رسول جعفريان) أضافوا بعض الاستدلالات نستكمل بها الأدلة المتقدمة:

---

(١) دائرة المعارف بزرك إسلامي، طهران ١٣٧٠، ج ٤، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) «دراسة في كتب ابن قتيبة»، عبد الله الجبوري، مجلة آداب المستنصرية عدد (٣) ١٩٧٨، ص ٢٤٥.

٥ـ ورد في الكتاب تواجد المؤلف في دمشق، والحال أن ابن قتيبة لم يزر سوى بغداد ومن قبلها مدينته (دينور).

٦ـ ينقل المؤلف هجوماً لموسى بن النصير على مراكش، وهذه المدينة أسسها (يوسف بن تاشفين) سنة ٤٥٤ هـ وهذا لا ينسجم مع تاريخ وفاة ابن قتيبة سنة ٢٧٦.

٧ـ إختلاف الأُسلوب النثري في الإمامة والسياسة عما هو معهود في مؤلفات ابن قتيبة الأُخرى[١].

رأي المستشرقين

كان هناك رأي سابق لجملة من الباحثين والمستشرقين الذين نفوا نسبة الكتاب لابن قتيبة بالأدلة نفسها. وكان (غاينغوس) أول المستشرقين الإسبانيين القائلين باستحالة نسبة الإمامة والسياسة إلى ابن قتيبة، وذلك ضمن دراسته في تاريخ الإسلام الصادرة قبل ١٦٠ عاماً[٢].

ثم جاء بعد أربعين سنة (دوزي) فدعم آراء (غاينغوس)[٣].

بعد ذلك جاء دور (بروكلمان) في مقاله عن ابن قتيبة في دائرة

---

(١) مقدمة عيون الأخبار، ابن قتيبة، تحقيق محمد الإسكندراني، بيروت ١٩٩٧، ج ١، ص ٢٥؛ مقدمة كتاب المعارف، ابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، ص ٥٩؛ منابع تاريخ إسلام، رسول جعفريان، قم ١٣٧٦هـ. شمسي، ص ١٤٠؛ مقدمة كتاب الإمامة والسياسة، تحقيق علي شيري، ص ٨

(٢) The History of the Mohmmedan Dyhasties in Spain,2 Vols., Pascual De Gayangos, London, 1843 - 1840.

(٣) Reserches Sur L'Histoire et la litterature de L'Espagne Pandant Le Meyen Age, R.Dozy, Leyden, 1881, Vol.1 , P.28 - 21.

المعارف الإسلامية إصدار ليدن، مستفيداً من دراسة (ديغوييه)[١].

ولا ننسى في السياق ذاته جهود (لوكنت) الذي ألف كتاباً عن ابن قتيبة سنة ١٩٦٥[٢]. ولإسحاق موسى الحسيني كتاب باللغة الإنجليزية حول حياة ابن قتيبة، أرجع فيه بداية الاختلاف في صحة نسبة الكتاب لابن قتيبة إلى القرن السابع، مدعياً أنّ أبا بكر محمد المعافري هو أول العلماء المشككين في نسبة الكتاب إلى مؤلفه[٣].

الأدلة السبعة

عارض (جبرائيل جبور) أدلة المخالفين السبعة، فقال عن الأول: قد يكون هناك رواة سقطوا من سند الرواية، مستشهداً لذلك وجود عبارة «ذكروا» في بعض نسخ الكتاب. كما ردّ على الدليل الثاني بنفس الحجة، فقال: بأنّ الوسائط بين ابن قتيبة وابن أبي ليلى قد حذفت، أو أن يكون ابن قتيبة أرسل بعض رواياته (عدم ذكر سلسلة الرواة كاملةً) مستشهداً على ذلك بنقله. عن ابن أبي ليلى في كتابه عيون الأخبار بطرق مباشرة دون ذكر الواسطة بينهما.

ورداً على الدليل الخامس كتب (جبور) يقول: لقد قرأت كتاب الإمامة والسياسة مرتين فلم أر إشارة واضحة لإقامة المؤلف بدمشق ويظهر أن

---

(١) وقد نشرت هذه الدراسة في المصدر التالي:

De Goeje, Riveu studis of orintaL, VoL.1, P.421 - 415.

(٢) Ibn Qutayba, Gerard Lecomte, Damas, 1965 , P.176 - 175

(٣) راجع: مقال «كتاب الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مجلة الأبحاث ص ٣٨٦، مصدر السابق؛ وقد ترجم كتاب الحسيني للعربية هاشم ياغي، وورد فيه هذا الموضوع في صفحة ٧٨ (ابن قتيبة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٠).

غاينغوس قد أخطأ في فهم العبارة.

ورفض جبور الدليل السادس معللاً أن كلمة «مراكش» لم ترد في طبعة (١٣٣١هـ)، ووردت مكانها كلمة «المغرب». ففي الحقيقة أن غاينغوس عمَّمَ حكم موسى بن النصير على مساحات القارة الإفريقية، فشمل المغرب ولهذا اعتاض عن ذكر المغرب بمراكش[١].

ويرى جبور أن الأدلة المتبقية يمكن أخضاعها للنقد أيضاً[٢]. ويعتقد بأن هناك أدلة أكثر مصداقية يمكن الاستناد إليها في نفي نسبة الكتاب لابن قتيبة، من قبيل الحديث عن خلفاء بني العباس، والحال أن هؤلاء الخلفاء منهم من جاء بعد ابن قتيبة. أو أن مما درج عليه ابن قتيبة ذكره لمؤلفاته الأخرى وهو ما لم يطبق في الإمامة والسياسة[٣].

وعلى الرغم من نقود جبرائيل جبور الدقيقة على أدلة غاينغوس السبعة وأتباعه إلاّ أنّ جبور يتفق معهم جميعاً على مسألة هامة هي رفض نسبة الكتاب لابن قتيبة.

وفي الإجابة عن السؤال الثاني ينقل بروكلمان عن ديغوي أن هذا الكتاب هو لمؤلّف مصري أو مغربي كان معاصراً لابن قتيبة[٤]، دون أن يحدد هويته.

وقد تعددت الآراء في تعليل عدم ذكر الكاتب الحقيقي لاسمه أو استبداله باسم ابن قتيبة، منها:

---

(١) «كتاب الإمامة والسياسة» جبرائيل جبور، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩، مصدر السابق.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية، مقال «ابن قتيبة».

اتخاذ الكاتب شهرة ابن قتيبة في العالم الإسلامي عاملاً في نشر آرائه الخاصة[١].

وقد رجّح إسحاق الحسيني هذهِ الفرضية، وطرح إمكانية أن يكون الكتاب قد تضمن آراءً لابن قتيبة في بادئ الأمر ثم غُلِّب اسمه عليه[٢].

نظرية جبرائيل جبور

بينما كان (غاينغوس) مشغولاً بالبحث عن مؤلف الكتاب، زعم جبور عثوره على المؤلف الحقيقي فقال:

كنت منشغلاً ـ قبل خمس عشرة سنة ـ بتفحص نصوص كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام، فعرضت لي روايات حول ابن حزم وآثاره، وكان بينها عنوان الإمامة والسياسة، وهذا ما عزز رأيي بضرورة كون مؤلف هذا الكتاب أندلسياً، بعد ذلك أكدت لي بحوثي بأن ابن حزم هو المؤلف الحقيقي[٣].

وتستند نظرية جبور على أدلة مختلفة كانسجام نَص الكتاب مع آثار ابن حزم مضافاً للقرائن التاريخية[٤]، والتي يمكن إيجازها في النقاط التالية:

١ـ في الكتاب عبارات تطعن بالعراقيين إبان الخلافة العباسية، الأمر

---

(١) ابن قتيبة، إسحاق موسى الحسيني، ص ٧٨.

(٢) المصدر السابق ص ٧٩.

(٣) «كتاب الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، ص ٣٩٠.

(٤) المصدر نفسه.

الذي يثبت أولاً كون الكاتب غير عراقي، وثانياً أنه عاش فيما بعد عصر ابن قتيبة ليعاصر كل أُولئك الخلفاء ويكتب عنهم.

٢ـ لم يعرف عن ابن قتيبة الطعن بالصحابة والأئمة المتقدمين، وهذا ينسجم أكثر مع رؤى ابن حزم.

٣ـ هناك ميولات شيعية مناهضة للأُمويين تلتقي مع فكر ابن حزم دون ابن قتيبة.

٤ـ لقد فضل صاحب الكتاب القول في الفتوح وتواريخها بالنسبة للأندلس والمغرب، ولم يتطرق لفتح سورية ومصر والعراق والهند، الأمر الذي يؤكد اهتمام الكاتب ببلاد المغرب والأندلس دون غيرها.

٥ـ هناك اتحاد فكري بين ابن عبد ربه في العقد الفريد والنصوص المتوفرة في الإمامة والسياسة، ومعلوم أن ابن حزم وابن عبد ربه أخذا الكثير عن المدائني[1].

ويرى جبور أيضاً أن إثبات ابن بسام لنسبة الكتاب لابن حزم ونفيه عن ابن قتيبة هو خير دليل على ما يدّعيه[2].

نقد نظرية جبور

قدّم (محمد يوسف نجم) نقوداً على مدعى جبور، حيث رأى أنه قد استند في ذلك على ما جاء في كتاب الذخيرة لابن بسام، في حين أن هذا الموضوع مذكور في معجم الأُدباء السابق للذخيرة بثلاثين عاماً[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩٤.

ثم يبدي نجم تساؤلاً حول موقف ابن عربي المعاصر لابن حزم عندما نسب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ولم يذكر ابن حزم إطلاقاً.

ونفى نجم أي علاقة لهذا الموضوع بحادثة إحراق كتب ابن حزم (٣٩٣ ـ ٣٩٤هـ)؛ لأنها اقتصرت على مدة محدودة وبقعة معينة، فلم تأت على جميع مؤلفات ابن حزم. ودحض فرضية أن يكون الناس تداولوا الكتاب باسم ابن قتيبة، ثم إن الاتجاه الأخباري كان قد انتشر بشكل واسع عقب وفاته، فانتفى داعي الخوف المفترض[1].

هكذا يسترسل نجم في نقوده على جبور حتى يخلص إلى القول بصعوبة نسبة الكتاب لابن قتيبة كما هو بالنسبة لموضوع ابن حزم.

بعد ذلك جاء دور جبرائيل جبور مرة أُخرى ليرد على نقود نجم ضمن مقال مسهب في (١٦) صفحة أصر خلالها على نسبة الكتاب لابن حزم[2].

ودعى في خاتمة مقاله إلى إعادة النظر في نصوص الكتاب بنظرة فاحصة، يطلع خلالها المحققون على سائر نسخه الخطية بغية معالجة النصوص المشوشة فيه، بل لا بدّ في السياق ذاته مراجعة جملة من الكتب الأُخرى المشابهة له كالعقد الفريد للخروج بنتائج مطمئنة، فقد وردت في الإمامة والسياسة روايات عن الجاحظ والمدائني وهيثم بن عدي وابن قتيبة، على المحقق والباحث أن يقف عندها ويقيّمها بمنهجية علمية.

---

(١) «كتاب الإمامة والسياسة»، محمد يوسف نجم، مجلة الأبحاث، السنة الرابعة عشرة لسنة ١٩٦١، ص ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٣؛ «كتاب الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مجلة الأبحاث، السنة الرابعة عشرة، العدد (٢)، ص ٣٢٦ ـ ٣٤١.

كل هذه الأُمور بإمكانها أن تسهم في رفع اللبس الحائم حول هذا الأثر.

أول من نسب الكتاب لابن قتيبة

لقد وقع خلاف أيضاً حول أول من نسب الكتاب لابن قتيبة، فقيل هو أبو بكر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) في كتابه العواصم من القواصم (ص ٢٤٥ و ٢٤٨)[١].

إلاّ أن (علي شيري) رجّح أن يكون أبو عبدالله التوزي المعروف بابن شباط هو أول من قال بذلك في كتابه صلة السمط[٢].

وقد أشار القاضي أبو بكر بن العربي إلى ذلك مرتين في معرض دفاعه عن الأصحاب، الأُولى (ص ٢٤٥) اكتفى فيها بذكر ابن قتيبة دون كتابه، والثانية (ص ٢٤٨) وصرح فيها باسم ابن قتيبة وكتابه المنقول عنه أعني الإمامة والسياسة[٣].

على أنّ محقق الكتاب ـ ابن الخطيب ـ خطّأ أبا بكر في الهامش.

ويعلل جبرائيل جبور ـ الذي نسب الإمامة والسياسة لابن حزم ـ اتجاه البعض في نسبته لابن قتيبة بالأوضاع والظروف الاجتماعية ـ

---

(١) مجلة الأبحاث، السنة الرابعة عشرة، عدد (٢)، ص ٣٢٦ ـ ٣٤١.

(٢) «كتاب الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مجلة الأبحاث، السنة الرابعة عشرة، عدد (٢)، ص ٣٢٦ ـ ٣٤١؛ «الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مجلة الأبحاث، السنة الثالثة عشرة، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٣) «دراسة في كتب ابن قتيبة»، عبدالله الجبوري، ص ٢٤٦؛ مقال: «كتاب الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مجلة الأبحاث، السنة الثالثة عشرة، ص ٣٨٧.

السياسية، والثقافية آنذاك، فقد تعرض ابن حزم لحملات شرسة من قبل الفقهاء وأحرقوا كتبه، هذا من جهة. ورغبة أُولئك الفقهاء بابن قتيبة من جهة أُخرى، فكان من الطبيعي أن يعمد تجار الكتب والوراقون إلى وضع اسم ابن قتيبة على الكتاب[1]، أو أن يكون البعض قد عمد إلى ذلك خشيةً على الكتاب من الضياع[2].

تلخيص آخر النظريات

لقذ أفرزت لنا التحقيقات القديمة والحديثة خمس نظريات في نسبة الإمامة والسياسة لابن قتيبة أو عدمها، هي:

١ـ الكتاب برمته لابن قتيبة.

٢ـ بعضهُ له.

٣ـ إنه من مؤلفات ابن حزم.

٤ـ إنه لعالم مصري أو مغربي.

٥ـ ليس لابن قتيبة، ولم يثبت لغيره.

فعلى أمل أن تقودنا دراسات جديدة لحل هذا اللغز.

بقي أن نذكر بأن كتاب الإمامة والسياسة من المصادر المهمة في التاريخ والفكر السياسي الإسلامي، وعلينا أن نتفاءل بنقله إلى اللغة الفارسية، ،وإن كانت هذه الترجمة بحاجة إلى مقدمة تحليلية تبين أهمية الكتاب

---

(١) العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، القاضي أبو بكر بن العربي، تحقيق محب الدين بن الخطيب، بيروت ١٩٨٦.

(٢) «الإمامة والسياسة»، جبرائيل جبور، مصدر السابق، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

وتاريخه، وتهيئ القارئ إلى الولوج في مواضيع الكتاب والتحري عن مؤلفه الحقيقي، أي هل هو ابن قتيبة حقاً أم غيره؟

ويجدر بالباحثين أيضاً أن يركزوا على جوانب أُخرى في هذا العمل الجديد من قبيل تقييم نوع الترجمة ومدى مطابقتها للأصل العربي.

* * *

الفصل الثاني

التشيع ونظرية الإنسان الكامل

نظرية الإنسان الكامل

بين مذاهب علم النفس وآراء صدر المتألهين

أ. علي زينتي

ترجمة: محمد عبدالرزاق

تمهيد

لم تكن مسألة الاهتمام بالإنسان ودراسة أبعاده ظاهرةً مستحدثة وجديدة، بل إن المذاهب والثقافات عنيت بها منذ القدم، فقلّما نجدُ مفكراً أو فيلسوفاً أو منظومة فكرية لم تتطرق بشكل أو بآخر للإنسان، وما يتعلق به من أُمور[1].

بعبارة أُخرى: إنّ علم الإنسان وإن أخذ اليوم طابعاً حداثوياً، واعتبره البعض من جملة العلوم الحديثة الولادة أو أنّه وليد عصر الاكتشافات، بمعنى أن الإنسان يتخذ من المجتمعات البعيدة عن الصناعة الجديدة بغية تحقيق إنسانيته، واضعاً نصب عينيه عناوين من قبيل: «المجتمع المتوحش» و «البدائي» و «القبلي» و «التقليدي» وأحياناً «الأُميّ» وغيرها بغية إدرك حقيقة الإنسان[2].

(١) حسين أديبي، زمينه إنسان شناسي [مبادئ علم الإنسان]، ص٢ ـ ٧.

(٢) علي أصغر حلبي، إنسان در اسلام ومكاتب غرب [الإنسان في الإسلام والمذاهب الغربية]، ص٢١، سنة الطبع ١٣٧٤ هـ. شمسي.

فهذه الدراسة لا تتخذ ذلك المستثنى ولا تبقي على الدائرة الضيقة في الوقت ذاته، فلا نقول إن ذاك العصر هو بدايات علم الإنسان، بـل إنّ الأمر بات محطّ اهتمام القدماء ابتداءً من فلسفات الهند واليونان وعلمـاء القرون الوسطى، وحتى منارات الفكر الإسلامي وعصر النهضة وإلى يومنا هذا، حيث عُني الإنسان بدراسة لأبعاده الوجودية(١). أمّا هـدفنا المنـشود هنا، فهو لا يتعدى الرغبة الذاتية والطامحة لمعرفة أنفسنا، باعتبار ذلك من الفضول المباح.

ويجب أن لا ننسى أنّ لكل مرحلة من تطور الإنسان مفاهيم خاصة بها، وأنّ لكل مفكر ولكل مدرسة فكرية مفاهيمها التي ترتكز عليها، الأمر الذي يكشف لنا عبر طياته الرأي المختار في علم الإنسان لدى كل واحد من الفلاسفة والمذاهب(٢).

إنّ الإنسان بين جسدٍ يشرّحه علماء الجراحة وبين نفـس يدرسـها علماء النفس، أو وصف الفلاسفة لكِنهِه الوجودي، وما نلمسه نحن إذا ما تأملنا في تفاصيله المادية من مواد كيميائية وأنسجة، وما إلـى ذلـك مـن خلايا معقدة يحاول علماء الفسلجة فهمها، كل تلك التفاصيل تدلّ علـى أنّ الإنسان مركب من أعضاءٍ ونفسٍ عاقلة ظرفها الزمن وامتداداته(٣).

من هنا، كان لكلٍّ رأيـه فـي تـشخيص أبعـاد الإنـسان، فقيـل إنّـه «حيوان اجتماعي» ، وذهب آخرون إلى أنّـه «حيـوان ذو رمزيـة» وغيـر

---

(١) الإسلام والإنسان، نشر مكتب التنسيق بين الحـوزة والجامعـة، ص٥، سـنة الطبـع١٣٧٧هــ . شمسي.

(٢) حسين أديبي، مصدر سابق، ص٢ ـ ٧.

(٣) الكسيس كاريل، إنسان موجود ناشناخته [الإنسان ذلك المجهول].

هؤلاء ممن عرّف الإنسان بأنه «حيوان يصنع الآلات»، أو أنه «حيوان ناطق يفكر»[1]، وهو ذات الاختلاف الدائر بين المذاهب الفكرية، ففي المشرق يأخذ علم الإنسان قالباً دينياً، حتى يكاد يمكن القول بأنّ أنماط معاني علم الإنسان في الشرق متعددة بتعدد الأديان هناك، أما في الغرب فقد خضعَ هذا المفهوم لثلاث مراحل بين الفلسفة والدين والعلم[2]. وفي الحقيقة لم يخلُ ذلك الاختلاف من بصمات نوعية الانطباع والفهم للكون والوجود.

من جهة أُخرى لا شك أنّ تعريف الإنسان بهذه الغاية ـ أياً كانت الأساليب والرؤى الكونية ـ هو بمثابة نظرية معينة في معرفة الإنسان تعنى بوصفه. لكن إلى جانب بيان صفات الإنسان الوجودية وانفعالاته واستجاباته ودوافعه الكامنة، ثمة رؤية أُخرى اهتم بها أتباع علم الإنسان سابقاً وحاضراً، وهو فيما يتعلق بضروريات الإنسان ومحظوراته، وما هو الإنسان؟ وكيف يجب أن يكون؟ وما هو الإنسان المثالي والكامل؟

بعبارة أُخرى، إنّ الميول والدافع الذاتي نحو تحقيق الكمال هو الذي يدعو الإنسان إلى درك أوصافه وخصائصه، فيجرّه إلى معرفة «الضرورات» و«المحظورات» الإنسانية، والاطلاع على الإنسان النموذجي والمثالي (الإنسان الكامل) . والحقيقة أنّ الرغبة في نيل الكمال ورفع النقص والرذيلة، هي التي تدعو الإنسان من أعماقه للبحث عن النموذج المطلوب، لذا يمكن القول إنّ اهتمام الإنسان بالتعرف على هذا النموذج

---

(١) حسين أديبي، مصدر سابق، ص٢ ـ ٧.

(٢) الإسلام والإنسان، مصدر سابق، ص١٤ ـ ١٥.

له سابقة تأريخية تمتد بامتداد توالد الميول والرغبة في تحقيق الكمال، الأمر الذي دعا الإنسان قديماً ليتخذ من الوجودات الميتافيزيقية وأرباب النوع والأبطال الأُسطوريين وأحياناً الشخصيات التاريخية، قدوةً ونموذجاً للإنسان الكامل.

من هنا، فنحن نلمس في كل الأديان والثقافات آثاراً لوجود الإنسان الكامل[1]. نذكر من تلك المذاهب: بوغا، بوذا، كونفوشيوس، أرسطو، زرادشت، أفلاطون، أبيكو، نيتشه، ماركس، سارتر، العرفاء، المتصوفة، الفلاسفة، وبعض علماء النفس المعاصرين ممّن تحدّث وتطرّق لنظرية الإنسان الكامل، وقدم مصداقه في ذلك وفقاً لرؤيته، وما يحكم عليها من أجواء وطقوس، أمثال «ارهات» «كيون تسو» «الإنسان الحر» «الفيلسوف» «الإنسان المثالي» «القطب» «الشيخ» «الإنسان العظيم» «خليفة الله» «الإنسان الخلاق» «صانع ذاته» و «تحقيق الذات» ولعل هذه المسميات تتعدد بتعدد الباحثين في علم الإنسان.

وقبل أن نقوّم مفهومنا للإنسان الكامل وما هي أوصافه، نودّ التطرق لذلك عند علماء النفس، وعند صدر الفلاسفة وشيخ العرفاء (صدر المتألهين) للوقوف عن كثب على رأيه ومقارنته بآراء علماء النفس.

أهمية علم الإنسان في معرفة البشر

إنّ سر إدراك الربوبية ومعرفة الوجود كامنٌ في جوهر معرفة الإنسان، بينما تمحور علم البشرية حول ثلاث نقاط هي معرفة الرب،

---

(١) سيماي إنسان كامل از ديدگاه مكاتب [مظاهر الإنسان الكامل من وجهة نظر المذاهب] ١: ١٥.

معرفة الإنسان، معرفة الكون[1]، إلاّ أن جميع هذه تعود في حقيقتها لمعرفة الإنسان خاصة. وهذا هو معنى كلام الأولياء[2] والعظماء وبعض العلماء[3]، حيث أشاروا إلى أنّ معرفة الإنسان نفسه من أفضل السبل وأقربها للوصول إلى معرفة حقيقة الوجود المطلقة المقدسة.

نستنتج من هذا، إنّ نظرة كل عالم ومفكر لأهمية الإنسان تتبع مستوى ونوع إدراكه للعالَم من حوله. فنحن نرى الفيلسوف المادي عندما ينظر للإنسان من منظاره المادي، يصور لنا الإنسان كموجود محب للسلطة والدمار، كما ذهب (هيبز) للقول بذئبية الإنسان للانسان. أما إذا كانت نظرة العالِم معنوية لما يدور من حوله من كونيات، فإنه سيصنف الإنسان في أعلى درجات الوجود، كما قدم (اسبينوزا) الإنسان نموذجاً لإنسان الرب[4]، أو أن يشترط (كيركراد) للوصول إلى الكمالات بالمثول أمام الرب، ويعرف (سارتر) الإنسان بالموجود (المجعول) بنقطة ارتكاز بكينونته لا ارتباط لها بالكون، بحيث لا يمكنه التمييز بين الشر والخير بمفرده[5].

---

(١) علم الإنسان، نشر مؤسسة الإمام الخميني قدس سره للتعليم والتحقيق، ص١٣ ـ ١٥، سنة الطبع ١٣٧٦هـ شمسي.

(٢) قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». أورده المجلسي في بحار الأنوار٢: ٣٢؛ وقال علي عليه السلام: «أفضل المعرفة معرفة الإنسان نفسه». أورده الآمدي في غرر الحكم ودرر الكلم، ص١٧٢.

(٣) يقول غاندي (نقلاً عن كتاب الإسلام والإنسان، مصدر سابق): لا توجد في العالم إلاّ حقيقة واحدة، وهي معرفة الذات (معرفة الإنسان لذاته)، فكل من عرف نفسه عرف ربه والآخرين، وإذا لم يعرف نفسه جهل بكل شيء. راجع كتاب رؤيتي، غاندي، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٤) مسعود آذربيجاني، إنسان كامل از ديدگاه اسلام وروان شناسي [الإنسان الكامل من وجهة نظر الإسلام وعلم النفس]، مجلة الحوزة والجامعة، السنة الثالثة، عدد ٩.

(٥) إنسان كامل از ديدگاه مكاتب، مصدر سابق ٧: ٥٣ ـ ٥٤.

تأسيساً على ذلك، لا يمكن أن يجمع أحدهم بين رؤية مادية للإنسان ومعنوية للوجود والطبيعة الميتافيزيقية، وكذلك العكس لا يصح أي برؤية معنوية للانسان مع تفسير مادي للكون والوجود. بعبارة أُخرى: إنّ معرفة كل فرد لنفسه لا بدّ لها من التأثر بأفكاره، ومعتقداته، وهكذا على صعيد علم الإنسان لديه.

بعد أن اتضحت أهمية معرفة الإنسان، وضرورة تحديد نمط الإنسان الكامل باعتباره نموذجاً لذلك. ننتقل الآن إلى تحليل ودراسة الإنسان المثالي لدى مذاهب علم النفس ونظريات صدر المتألهين.

الإنسان الكامل (السالم) عند المذاهب النفسية

المدرسة البنيوية:

عندما نتطرق لبحوث علم النفس نعني بذلك العلم المجرد عن الفلسفة. نعم، كان علماؤه الرواد الأوائل فلاسفةً في واقع الأمر، لذلك نجد بعض الباحثين في الأُصول التاريخية لهذا العلم يجمعون بين آراء الفلاسفة أحياناً. أما علم النفس الحديث فلا يتجاوز عمره المئة عام عندما حدّدوا موضوع علم النفس، ووضعوا حجره الأساس ليدعموا بذلك استقلاليته عن الفلسفة. لذا لا يعترف الفلاسفة اليوم بتعريف علماء النفس لعلمهم[1]. أمّا إسهامهم بآراء الفلاسفة في معرض دراسة هذا العلم من الناحية التاريخية، فهو مقتصر بما يرتبط بتأسيس علم النفس الحديث. حيث لا يمكن تجاهل دور العلماء في السابق وبحوثهم في ماهية الإنسان ونوعه، وما لذلك من تأثير على تطور علم النفس كعلم مستقل وتجريبي غالباً[2].

---

(١) تاريخ روان شناسي نوين [تاريخ علم النفس الحديث] ١: ٢٠ ـ ٣١ و ص٩.

(٢) المصدر نفسه.

إذن، فنحن إذْ نتحدث هنا عن علم النفس نعني منه ما أعقب «المذهب التربوي»[1]، الذي يرى أكثر الباحثين في تاريخ علم النفس أن بداياته تعود إلى سنة (١٨٨٠) باعتباره أول مذاهب علم النفس الرسمية، مع وجود اختلاف في الرأي حول شخصية مؤسسه أو مؤسسيه الحقيقيين، إلاّ أن الجميع اتفق على أهمية ومحورية دور «ويلهولم دوانت» وتأسيسه لأوّل مختبر نفساني سنة (١٨٧٩)، ممّا منح هذا العلم مكانته بين العلوم الطبيعية الأُخرى[2].

والجدير بالاهتمام هو أن علم النفس ظهر بحلته التجريبية في وقت كان الفكر الأوربي تُهيمن عليه الأُطر «الاستدلالية» و«التجربية» و «المادية» ، ممّا يبيّن لنا مدى تأثره بتلك الأفكار والنزعة الاستكشافية في درك السلوك الإنساني وفهم انفعالاته العضوية، لذا فهو عاجزٌ عن تعريف الإنسان وتقديمه موضوعاً باعتبار خصائصه الوجودية وتعددها. من هنا، تحددت بحوث هذا المذهب بجملة من متعلقات الإنسان، أو أنه لم يلج في تفاصيلها، فبدلاً من استيعاب جميع جوانب حياة الإنسان اكتفى بدراسة تبلور معلومات الإنسان، وتقنين الأُصول الحاكمة في معرفته.

لقد اتخذ المذهب البنيوي من التجربة المباشرة ـ في مقابل التجربة غير المباشرة ـ موضوعاً له، أي من خلال تقصي تأثر الحواس بالصور الذهنية عبر المحيط الخارجي. حيث إنّ هدف أتباع هذا المذهب هو نسبة العمليات الإدراكية إلى العناصر الأصلية، والكشف عن نوع

---

(١) مكاتب روان شناسي ونقد آن [مذاهب علم النفس ونقدها] ١: ٢٣.

(٢) تاريخ روان شناسي نوين ١: ٢٢.

العلاقة الحاصلة بين هذه العناصر والقوانين المرتبطة بها، دون استيعاب سائر جوانب وأبعاد الإنسان ومعرفته عن هذا الطريق.

بعد ذلك جاء «المذهب الحيوي الطبعي» ليوظف علم النفس فيما يخص الحياة الروحية ورصد ظواهرها وظروفها، فتناول أُسس الإدراك العضوية في معرفة الإدراك البشري. بعبارة أوضح، إنّ موضوع علم النفس هذه المرة هو عين الإدراك وطرق معرفة الإنسان، وذلك بأُسلوب كمّي وتجريبي بتسليط الضوء على الانفعالات الفسيلولوجية والحركية ـ الكيميائية برؤية يغلب عليها الطابع البيولوجي.

إذن، فحتى هذا الوقت كان علم النفس في غيبوبة تامة عما عليه الإنسان وخصوصياته المعتمدة وأبعاده المختلفة. فهؤلاء ـ في أقل تقدير ـ تجاهلوا الإنسان واستعداداته الكامنة[1] دون إبقاء حيزٍ لفكرة الإنسان غير المادي[2]. وكأن الإنسان ليس سوى الجسد وانفعالاته!

المدرسة السلوكية

يتضح من تعاريف المذهب السلوكي، وارتكازه على الاتجاه المادي[3]، وتأثره البالغ بالمذهب «الحيوي»[4]، أنه لا يمكن مقارنته بمذهب ملا صدرا ﵀ ، حيث إنّ تجاهل البعد الروحي في الإنسان ـ بشكل عام ـ بالإضافة للعديد من الجوانب المادية الأُخرى، وانحصار

(١) دوان شولتس، روان شناسي كمال [علم التكامل النفسي]، ترجمة گيتي خوشدل، ص٧.

(٢) ترجمة أسرار الآيات، تحقيق وترجمة محمّد خواجوي، ص١١٦ و١٦١ و٢٥٢.

(٣) مكاتب روان شناسي ونقد آن، مصدر سابق ٢: ١١٥ وص ٢٥.

(٤) المصدر نفسه.

ذلك في دراسة السلوك الشخصي الحسي (المثير والاستجابة[1])، لم يبقِ مجالاً لمقارنة هذا المذهب بأفكار صدر المتألهين، مما سلبه إمكانية تقديم نموذج إنساني كامل[2].

المدرسة التحليلية (التحليل النفسي)

بظهور مذهب التحليل النفسي (التعليل النفساني) دخل علم النفس مرحلة جديدة ومؤثرة في نهوضه العلمي، فترك ذلك بصمات واضحة في أكثر من مجال وصعيد[3]. وكانت أفكار (فرويد) هي الأكثر تأثيراً على هذا المذهب، حيث كان يُصرُّ على رفض أي نوع من أنواع التفكير الميتافيزيقي، ودعا لدراسة الكون دراسة علمية بحتة. وهذا هو ذات الالتزام بالدقة العلمية والجنوح نحو الاستدلالية، بالإصرار على ضرورة إيجاد تفسير علمي لكل ظاهرة ميتافيزيقية، لذا تأثر فرويد ـ نظراً لرسالته الجبرية تجاه الإنسان ـ بآراء دارون[4]. وكان ينظر للانسان ـ قبل مجيء دارون ـ بأنه عبارة عن فصيلة مميزة عن سائر الحيوانات أهم خصائصها هي الروح، بينما تعتبر أحدث نظريات دارون الإنسان قسماً تابعاً للطبيعة، وحيواناً كسائر الحيوانات الأُخرى. وهذا يعني أن دراسة الإنسان قد أخذت طابعاً طبيعياً موضوعها الإنسان ذاته، لا من حيث كونه موجوداً بخصائص أكبر تعقيداً عن سائر الحيوانات[5].

---

(١) تاريخ زوان شناسي، مصدر سابق ١: ٨٦

(٢) يراجع، مكاتب روان شناسي،مصدر سابق، الجزء ١ و٢.

(٣) مكاتب روانشناسي، مصدر سابق ١: ٢٧٧ وص٢٨٥ وص٢٦٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

ولا شك أن هذا الرأي لا يمنع من استخراج النموذج الأمثل للانسان فحسب، بل إنه يجره للسقوط بين نظريات أتباع هذا المذهب، ناهيك عما نشاهده من مادية مطلقة في آرائهم. وقد تحولت نظرياتهم لدراسة الإنسان فيما بعد إلى طرق لمعالجة الاضطرابات النفسية، حيث يمكن القول إن هذا المذهب كان منحرفاً ـ ومنذ البداية ـ عن غايته الأصلية في علم النفس إلى غاية أُخرى هي التعليل النفساني، وموضوعها الاختلال في السلوك[1]. في الحقيقة كان مذهب مدرسة التحليل النفسي ـ نوعاً ما ـ استمراراً للمذاهب السابقة، فمع أنه منح التأصيل لمفهوم اللاشعورية، وقدّم انطباعاً رومنطيقياً عن الإنسان، إلاّ أنه لم يتخلَّ عن نظريته المادية في ذلك. فكلا هذين الاتجاهين (المذاهب السابقة ومذهب التحليل النفسي) قدّما تفسيراً مادياً وبيولوجياً عن الإنسان والوجود، وإن وجد اختلاف بينهما في الموضوع، حيث تناولت المذاهب السابقة السلوك المحسوس، واتصف المذهب التحليلي بالرومنطيقية اللاشعورية كدرجة من مراتب النفس[2].

تأسيساً على ذلك ـ وحتى الآن ـ ثمة تفاوت جوهري بين علم النفس الحديث وعلم النفس الفلسفي وآراء الحكماء، فحقيقة نظرة علم النفس الحديث للإنسان في أن حاله كحال النبات النامي[3]. إذ من الطبيعي صعوبة مقارنة عنصرين مختلفين ذاتاً، مضافاً لمحدودية رؤية

---

(١) شهريار زرشناسي، سمبوليسم در آراء أريك فروم [الرمزية في آراء أريك فروم]، ص٤ ـ ٢٣ وص٢٨ وص٢٧ ـ ٢٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

تلك المذاهب في دراسة حقيقة الإنسان، متجاهلةً ذلك التكامل الذي من الممكن أن يناله الإنسان، فتجاهلت بذلك القوة والاستعداد الإنساني. وعليه، فلا تكون نتائج هذه الرؤية الضيقة إلاّ محدودة وسطحية، ممّا قد يجرها للتخلي عن الهدف الأسمى وراء دراسة وتحليل الصفات الإنسانية، حيث إنّ أقصى مطلوبهم هو تشبيه الإنسان بماكنة أو بمريض بائس؛ ليذركوا حقيقته، ففي هذه الحالة لا مناص من تجاهل قوة الإنسان واستعداداته. وبذلك يكونوا قد ابتعدوا عن دائرة البحث(١).

مدرسة الجشطلت

على خلاف المدارس السابقة لم تتمتع مدرسة الجشطلت بفلسفة واضحة وصريحة(٢)، غير أنّها كانت مواكبة للفلسفة السائدة لمحل ولادتها (ألمانيا)، ذلك الاتجاه «النسبي الاستدلالي» في دراسة الظواهر، من جهة أخرى تدرس الجشطلت الإنسان مركباً من جسم وروح، فعارضت بذلك جميع أُصول علم النفس السائدة آنذاك(٣).

إلاّ أنها لم تتمكن، باعتبارها أول حركة متمردة على التقليد في علم النفس، من التفوق على نظائرها أو أن تقدّم تعريفاً جامعاً ومقنعاً للإنسان، ناهيك عن التأثر الشخصي لجشطلت بالحركات الإنسانية والليبرالية الجديدة(٤)، واعتماده على «النسبية والاستدلالية» في نظرياته، الأمر الذي يمنع من شمولية هذه المفاهيم لأبعاد الإنسان، لذا يصعب

---

(١) دوان شولتس، مصدر سابق، ص٦ ـ ٨

(٢) مكاتب روان شناسي ونقد آن، مصدر سابق ٢: ٣٤٩ و٤١٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) شهريار زرشناسي، مصدر سابق، ص٢٨.

مقارنتها بأفكار ونظريات ملا صدرا ﷺ، حيث إن فرض النسبية لحقيقة الأشياء، لا يترك لنا مجالاً في دراسة الإنسان إلاّ مرتبطاً بأُمور أُخرى. هذا يعني عدم درك حقيقة الأشياء حتى ذات الإنسان؛ لأن طرف المعادلة متغيرّ ليس ثابتاً، وبالنتيجة لا تتحقق المعرفة المطلقة[1]. ثم إن تأثّر جشطلت بالشعارات الإنسانية، وارتباط معرفة الإنسان بالمادة، كانت قد ضيّقت دائرة دراساته بما يتعلق بوجود الإنسان.

وهكذا ظهر علم النفس ذو الاتجاه الإنساني، كقوة وعنصر ثالث لعلم النفس في قبال الأفكار الضيقة غير الإنسانية والعقيمة بزعامة السلوكيين، وأتباع التعليل النفساني وغيرهم؛ ليكون هدفه تقديم تعريف شامل للإنسان، لا سيما من ناحية بيان استعداداته كالتفكير والإدراك، النمو، التطوّر، التكامل والتعايش مع مختلف الظروف[2].

إذن، في هذه المرحلة من تاريخ علم النفس، أصبح بالإمكان إجراء التطبيقات والتحليلات على مفهوم الإنسان الكامل، فالمذهب الإنساني هو الوحيد الذي تصدى للتعريف بحقيقة الإنسان، وهي غاية تتجلّى أيضاً من وراء التحام الحركة الإنسانية بعلم النفس الكامل.

مذهب الكمال

نظرت مدرسة التكامل لماهية الإنسان من نافذة جديدة. فالإنسان عندها مختلف عما هو عليه عند السلوكيين وأصحاب التحليل النفسي

---

(١) مكاتب روان شناسي ونقد آن، مصدر سابق٢: ٥ ـ ٣٥٢.

(٢) تاريخ روان شناسي نوين، مصدر سابق، ص٨ ـ ٣٦٧.

(التعليل النفساني)، وما كانت عليه من الأشكال التقليدية عند مذاهب علم النفس الأُخرى. فلم يعد الإنسان مجرد ماكنة أو مريض بائس عاجز كما قرره السلوكيون وأتباع مدرسة التحليل النفسي، إنما المعني هذه المرة هو الطبيعة السلمية له، وما هو أسمى من الاضطراب أو الاختلال، تحقيقاً للتكامل واليقظة في جوهر الإنسان، وتفعيل جميع استعداداته الكامنة. ومع اعتراف مدرسة التكامل بالعوامل الخارجية ـ كما ذهب إليه السلوكيون ـ والقوى الغريزية ـ كما قال به أصحاب مدرسة التحليل النفسي ـ إلاّ أن التكامليين لا يفرطون بالإنسان كضحية لتلك العوامل وتحولاتها. بل، يحتمون على الإنسان أن يتغلب على الماضي والطبيعة والمحيط البيئي[1].

ويتمتع الإنسان ـ وفقاً لهذه المدرسة ـ بالغرائز الإيجابية والسجايا الحميدة، وله أن يطوّرها. إنّ نظريات هذه المدرسة لا تتوقف عند «الاختلال الحاصل» ، بل تتعدّاه إلى مستويات عالية من الكمال الإنساني، ويقول أربابهما بلا بدّية تفعيل القابليات وتحقيقها. وعندهم سبع نظريات بارزة في وصف وتعريف الإنسان الكامل، لكل واحدة وجهتها الخاصة مع وجود قواسم مشتركة فيما بينها. نشير لها باختصار ثم نفصل القول في أهمها ـ باتفاق الجميع[2] ـ وأشملها[3]، ثم نقارن بينها وبين نظرية ملا صدرا رحمه الله:

---

(١) دوان شولتس، مصدر سابق، ص٥ ـ ٩.

(٢) تاريخ روان شناسي نوين، ٢: ٣٧١.

(٣) شاملو، مكتبها ونظريّها در روان شناسي شخصيت [النظريات والمذاهب في علم النفس للشخصية]، ص١١١.

١ ـ الإنسان الكامل عند «غوردن آلبورت» (١٨٩٧ ـ ١٩٦٧) تحت عنوان: «الإنسان البالغ أو الناضج».

٢ ـ الإنسان الكامل عند «كارل راجرز» (١٩٠٢ ـ ١٩٨٧) تحت عنوان: «الإنسان سديد القول والفعل».

٣ ـ الإنسان الكامل عند «أريك فروم» (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) تحت عنوان: «المنتج».

٤ ـ الإنسان الكامل عند «كارل غوستافينغ» (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) وعنوانه: «الحائز على الفردية».

٥ ـ الإنسان الكامل عند «فكتور فرانكل» (١٩٠٥) بعنوان: «ما وراء الذات» و«ذو الجوهر».

٦ ـ الإنسان الكامل عند «فريتز برلز» (١٨٩٣ ـ ١٩٧٠) وعنوانه: «إنسان هذا المكان وذاك الزمان».

٧ ـ الإنسان الكامل عند «براهام ماسلو» (١٩٠٧ ـ ١٩٧٠) باسم: «الإنسان وحاجات التحقق» أو صاحب التطور الذاتي.

الإنسان الكامل عند براهام ماسلو

سنتناول رؤية هذا العالم تجاه الإنسان الكامل من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي أُسلوبه وهدفه، تعريفه للإنسان، وخصائص الإنسان الكامل من وجهة نظره:

أولاً ـ أُسلوبه وهدفه من معرفة الإنسان الكامل

إنّ هدف (ماسلو) من معرفة الإنسان ودراسته هو صَقْل الشخصية السليمة وتعريفها، ولتسليط الضوء على استعداداتها الكامنة وتحريرها،

كي يتضح مدى قدرة الإنسان في نيل الكمال وتنمية نفسه ذاتياً. وباختصار فإن هدفه تشخيص ما يمكن للانسان أن يكون عليه لا ما كان عليه أو ما هو عليه الآن[1].

أما تحقيق ذلك الهدف فكان عن طريق تقويم النفس لدى من يتوفر عندهم استعداد ذلك.

لقد لام (ماسلو) على (فرويد) وغيره ممن حاولوا تحديد ماهية الإنسان عن طريق رصد «النفس المضطربة» و «المتذبذبة»، وكان يعتقد أن ذلك يقودنا لإعلال الأصحّاء من البشر. لذا كان يقول بتخيّر النموذج السالم والبالغ في دراسة الإنسان، فلا يمكننا ـ مثلاً ـ رصد قدرة الفرد على العَدْوِ عن طريق المعاقين جسدياً، بل لا بدّ من تسليط الضوء على أفضل العدائين وأسرعهم. وهذا هو ذات التفكير الذي دعا (ماسلو) ليتخذ اثنين من خيرة أساتذتهِ هما (ماكس فرتاهمر) ـ مدرسة الجشطلت ـ و (راوث بنديكت) ـ علم الإنسان ـ كنموذجين بارزين للإنسان الناضج؛ ليشكل ذلك حجر الأساس في مطالعاته النفسية؛ ذلك لأنه كان يعتقد بأنهما من أفضل مصاديق البشر، فانشغل طيلة الوقت بمشاهدة سلوكهما حتى وصل إلى القول بأنهما يتميزان بصفات يفتقدها عامة الناس.

وقد خلقت هذه المحصلة لدى (ماسلو) رغبة ليكوّن سلسلةً من تسعة وأربعين شخصاً ممن كان يتمتع ظاهرياً بالنضج النفسي كان منهم الحي والمتوفى، إلاّ أنه كان يعتقد بأنهم يمثلون المصداق الأبرز للشخصية النامية. ومع هذا فإنّ (ماسلو) وظّف أساليبه كالمشافهة،

---

(١) دوان شولتس، مصدر سابق، ص٦ و١١٣.

والتداعي الحر، وتحليل السير الذاتية لمشاهيره[1]، حتى توصل إلى وصف مطلوب ومقبول للإنسان عنده.

ثانياً ـ حقيقة الإنسان عند ماسلو

يمكن تلخيص حقيقة الإنسان عند ماسلو عبر النقاط التالية:

١ ـ إن الطبيعة البنيوية النفسية لدى الإنسان تشبه إلى حد كبير تركيبة جسمه، أي أن النفس البشرية لها أيضاً حاجاتها وميولاتها «المثيرات» التي تحدد عن طريق الوراثة. بعضها من ذاتيات الإنسان لا ارتباط لها بالحيثيات، والبعض الآخر مختص ببعض الأفراد دون غيرهم. أما الفطرة الإنسانية فهي في الأصل موافقة أو على الأقل مسالمة وليست متمردة على الاجتماع[2].

٢ ـ إن لكل إنسان ميولاً ذاتية في تحقيق ذاته، أي أن كل الناس يولدون مع مجموعة من «الحاجات شبه الغريزية» من شأنها إيجاد الدافع وراء تحقيق الكمال في ذات الإنسان، وترغيبه لنيل ما هو ضمن إمكاناتِه. فالإنسان يولد وتولد معه القوة على الكمال وصقل النفس، ومتى ما شقَّت هذه الفطرة طريقها الصحيح، تحقَّق النضج والنمو السليم، وتوافرت القابليات بحسبها.

٣ ـ إن المرض النفسي وكل أنواع الاضطرابات هي نتيجة للحرمان ومسخ الفطرة الإنسانية، لذا فكل ما يصبّ في مصلحة التكامل الفطري هو صحيح، وكل ما يعيق ذلك سقيم وشاذ[3].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) شاملو، مصدر سابق، ص١١١ ـ ١١٢.

(٣) المصدر نفسه.

٤ ـ يؤكد (ماسلو) على خصوصيات الأفراد الوجودية وقدراتهم في إطار القاعدة السليمة. على اعتبارها عناصر للاكتفاء الذاتي والإبداعات. فهو يرى بأنّ الدوافع البشرية لهذه الحركة هي تلك الحاجات المشتركة والفطرية بين الأفراد، والتي قدّمها في شكل هرمي تبدأ بالأهم فالمهم.

أما الشرط الأساس في الوصول للانسان المثالي ـ تحقيق الذات ـ هو توفر أربع نقاط من الحاجات تترتب من الأسفل إلى الأعلى[١]، وتتشكل هذه الحاجات من الترتيب الآتي:

الحاجات العضوية، حاجات الأمان، حاجات الحب والقبول، حاجات الاحترام وتحقيق الذات، فإن النقص يُسدّ بواسطة الحاجات الأولية والأساسية، ويتحقق النمو والكمال بواسطة الحاجات السامية، فإن لم يؤمّن الجانبان سيكون الفرد في معرض الإعلال والسقم.

إن السعي وراء تحصيل السلامة النفسية، ومعرفة الهوية، وتحقيق القبول والرغبة في التكامل الإنساني هو من أسمى الدوافع في الإنسان.

ثالثاً ـ خصائص الإنسان الكامل عند ماسلو

يقسم (ماسلو) مميزات الإنسان الساعي وراء تحقيق الذات[٢] ـ الإنسان الكامل ـ إلى نوعين:

الخصائص العامة: وهي عند أُولئك الذين يرغبون في تحقق ذواتهم على قسمين:

---

(١) مكاتب روان شناسي ونقد آن، مصدر سابق٢: ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(٢) يصطلح (ماسلو) على الإنسان الكامل عبارة Self – actulization، والتي ترجمت في كتاب علم نفس الإنسان المستبد بـ«صقل الذات»، وفي بعض النصوص بـ«تحقيق الذات»، ونحن بدورنا قد أبدينا رأينا في الموضوع سابقاً.

١ ـ أن يكونوا قد حققوا الحاجات في الطبقات السفلى، أي الحاجات العضوية والأمنية، وحاجات الانتساب والقبول، والحب والاحترام، فهم في مرحلة النضج المطلوب مستفيدين من إمكاناتهم المتوفرة لديهم ليحققوا ذواتهم.

٢ ـ أن يكونوا على رغبة في تحقيق الذات كهولةً وشيخوخةً، حيث يرى (ماسلو) في الشباب عدم توفر الشخصية المطلوبة والمستقلة، وأنهم لم يصلوا بعد لصلات الحب المتينة.

الخصائص الخاصة: وهي كما يلي:

١ ـ التشخيص الصحيح للحقائق

يعتقد (ماسلو) بضرورة درك الإنسان الساعي وراء تحقيق ذاته لما حوله ويطلق على هذا الإدراك اسم «المعرفة الوجودية». فعلى الإنسان رؤية الكون كما هو عليه لا كما هو يريده أن يكون، لذا يجب أن يكون، حكمه على ذاته وعلى الآخرين دقيقاً وسليماً، الأمر الذي يلقي بظلاله على سائر جوانب حياته، كمجال الفن والموسيقى والروابط الفكرية والسياسية والعلمية. بينما ينظر الإنسان الشاذ للعالم وما فيه حسب ما يملي عليه فكره الخاص، لا كما هي الحقيقة خارجاً.

٢ ـ تقبّل الذات والآخرين

٣ ـ الفطرة والبساطة

لا بدّ من بروز الطابع الفطري الطبيعي على تصرفات الفرد الراغب في تحقيق ذاته على جميع الأصعدة بعيداً عن العصبية والتظاهر، أي بدون كبت للعواطف والانفعالات، بل يجب أن يتصرف الإنسان حسب طبيعته وبانسيابية تامة، مع مراعاة الآخرين من حوله.

٤ ـ الاهتمام بما هو خارج عن الذات (الالتزام بواجبات الحياة)

يرى (ماسلو) في أُولئك الذين يسعون لتحقيق ذواتهم صفة الالتزام والتعهد بتأدية واجباتهم الناجزة، حيث إنهم قد يبذلون قصارى جهودهم بغية تنفيذ العهود والواجبات، مع رغبة جامحة في إنجاز ذلك، كونه متناسباً مع طبيعتهم.

ويعزو (ماسلو) الأمر إلى دافع الإيثار والتفاني تجاه ما هو وراء الحاجات. من هنا يؤدّي كل فرد واجبه طلباً للحقيقة لا طلباً في الشهرة والقدرة وغير ذلك... فهم ليسوا راضين بذلك فحسب، بل راغبون فيه أيضاً.

٥ ـ الرغبة في الوحدة والاستقلال

يعتقد (ماسلو) بأنّ الإنسان الكامل بأمس الحاجة للعزلة والانفراد. فإنّه وإن لم يهجر الناس، إلاّ أنه في غنىً عنهم سواء في إرضائهم أو منزلتهم، فتصرفاتهم تعود لهم، أما هو فيخوض تجربته باستقلالية تامة ودون الحاجة إليهم.

٦ ـ التحرر في الأداء

وهذه الميزة لها ارتباط وثيق بسابقتها، ويعتقد (ماسلو) بأن طالب الكمال ـ بما أنه لا يفتقد للدافع ـ ليس بحاجة في تحقيق القبول للآخرين والأُمور الدنيوية، فإحساس الثقة بالذات والاستقلالية تجعله صامداً بوجه المأزق والتحديات، دون الشعور بالغبن تجاه نقاط الحرمان الحاصلة أحياناً.

٧ ـ الحيوية الدائمة في تجارب الحياة (الاستمتاع بالحياة والاستمرار في تطويرها)

الإنسان الكامل يبقى ممارساً لتجاربه الناجحة برغبة دائمة ومتعة وراء تجددها، دون ملل أو عجز في الاستمرار والمواصلة.

٨ ـ التجارب السامية أو العرفانية (القدرة الداخلية في التأمل بما وراء العناصر)

قد يخوض الإنسان الكامل تجارب سارة أو محيرة، كالتجارب الدينية المعمقة، مما تكسبه هذه التجارب عزماً وقوةً وثقةً بالنفس، حتى يخيل له إمكانية القيام بأي عمل شاء. ولا شك أن مستوى التجارب السامية ليس واحداً، فكلما كان الإنسان سليماً كلما ازداد تفاعله مع تلك التجارب. فماسلو يقسم الإنسان الكامل من حيث القدرة وكميتها إلى «الإنسان الكامل والسالم» ـ أي سالم تماماً ـ، و«الإنسان الشاذ».

٩ ـ الروح الإنسانية

يتحلّى الإنسان الكامل عند (ماسلو) بصفة المودة لأخيه الإنسان، وتقديم سبل العون على طريق الإنسانية، معتبراً نفسه واحداً من عناصر هذه الأُسرة الكبيرة، التي تجمعها أواصر القربى والمحبة والخلقة.

١٠ ـ تبادل العلاقات الفردية والاجتماعية

يعتقد (ماسلو) بضرورة تميّز الإنسان الكامل بمستوى من العلاقات يفوق معدل ما هو لدى الغير في هذا الجانب؛ فعليه أن يبرز مودته العميقة تجاه الآخرين، وأن يسايرهم في حياتهم، وخصوصاً مع الصغار والرفق بهم، مع إمكانية التشدّد ـ لمدة محدودة ومع أفراد معينين ـ مع المغرضين من الناس.

١١ ـ أسلوب المعايشة (الاتجاه الديمقراطي)

تتوحد نظرة الإنسان الكامل لسائر الأفراد دون تمييز، مع اختلاف مستوياتهم العلمية والعرقية أو الدينية، ولا تشكل هذه الأُمور فروقاً عنده، ولا يعير لها بالاً.

١٢ ـ الفصل بين الغاية والوسيلة والخير والشر

حيث يجدر بمن وصلوا درجات الكمال أن يميّزوا بين الغاية والوسيلة تمييزاً جلياً. فالهدف عندهم أهم بكثير من الوسيلة وسبل تحقيقه. فهم متحمسون تجاه «التنفيذ» و«طي الطريق» بنفس المستوى ـ أو أكثر ـ من الرغبة في تحقيق الهدف وبلوغ المراد. وهم كذلك يميّزون بين الصحيح والخطأ والخير والشر دون حيرة أو تردد.

١٣ ـ ليونة الطباع ـ حكمياً ـ (العطف والبشاشة)

تمتاز صفة التندر والممازحة لدى الإنسان الكامل غن غيره بتغلب الطابع الحكمي عليها، دون سمة العداء والبغضاء أو نزعة السيادة على الآخرين، مع شمولية هذا النوع من المعاملة لعامة الأفراد دون تمييز.

١٤ ـ الإبداع

لا بدّ أن يتميز أداء الراغبين في تحقيق الكمال بالإبداع والخلق، فهم مبدعون مع حفاظهم على الأصالة في نفس الوقت، وهذا لا يقتصر على جانب التأليف والخطابة والفنون فحسب، بل إن الإبداع هو سمة ونزعة تنم عن سلامة النفس وزهوها ومواكبتها لمتطلبات العصر.

١٥ ـ التمسك بالقوانين والآداب والصمود حيال العرف الاجتماعي (مقاومة الثقافات)

يتعيّن على الذين يحاولون الوصول إلى كمالاتهم أن يكونوا بمستوىً من الاستقلال الذاتي، والمقاومة للتيارات الاجتماعية، مع تمسكهم بالأُصول الثابتة، متحملين في ذلك معاناة الاستقلال الداخلي، والانفصال عن المجتمع أحياناً. نعم، هذا لا يعني محاربة ثقافة المجتمع أو تنفيذها وعصيانها، بل إنهم يتعاملون مع ما يرفضونه بالحكمة والتدبير، وقد يعلنون مخالفتهم إن لزم الأمر[١].

مناقشة نظرية «ماسلو»

سنتناول دراسة النظرية بحسب الترتيب الذي سردناه لها آنفاً، أي بالأُسلوب والغاية، ثم نظرته تجاه حقيقة الإنسان، وأخيراً الخصائص التي وضعها لطالب الكمال:

١ ـ الغاية والوسيلة عند ماسلو: فعلاوةً على افتقار أُسلوبه للمنهج العلمي والتجريبي ثمة إشكالية واضحة ـ كما يقول ماسلو نفسه ـ في ملاك تخيّر مَثَلِهِ ومصاديق نظريته. فما هي الأُسس التي استند إليها في ذلك؟ يقول في هذا الصدد: «لقد راجعنا الأُصول الرئيسة مراراً؛ أي بدأنا من الخصوصيات الفردية الثقافية، ومن ثم مقارنة النتائج مع واقع الحال بالنسبة لعامة الناس» فماسلو هو من وضع بعض الملاكات بنفسه،

---

(١) اعتمدنا في هذا الموضوع على المصادر التالية: روان شناسي كمال، ص١١١ ـ ١٤٦؛ مكاتب روان شناسي ونقد آن ٢: ٤٦٤ ـ ٤٧٥؛ شاملو، روان شناسي شخصيت سالم [علم النفس للشخصية الصحيحة]؛ مكتبها ونظريها در روان شناسي، ص١١١ ـ ١١٣؛ رضواني، انكيزش وهيجان [الإثارة ودوافعها].

والبعض الآخر ما يمليه العرف العام عليه.

ويقول أيضاً: «لقد تمّ اختيار الطليعة الأُولى من الأفـراد (موضـوعاً للنظرية) وفقاً للخطوط العامة بعد إجراء التعديل عليها»[1].

تأسيساً على ذلك، يكـون ملاكـه فـي تحديـد الإنـسان الكامـل ـ المطلوب ـ ملاكاً موضوعياً ومحدداً مسبقاً، في حـين أن مـصداقيته غيـر معينة وثابتة. و لم تُحدد صلاحية هـذا المـلاك أيـضاً، مـع الأخـذ بعـين الاعتبار الصعوبة الموجودة في معرفة كنـه الإنـسان والوصـول لحقائقـه، فكيف يمكن إدراك غاية الإنسان القصوى عن طريق ملاك وضعي فردي أو اجتماعي؟ ولعل كلام (شولتز) في هذا الصدد هو خير مؤيد لما نحـن فيه: «ملاحظتي الأُخرى هي بخصوص مـلاك ماسـلو فـي تخيّـر أفـراده ومصاديق الراغبين في تحقيق ذواتهم؛ فلم يفصح ماسلو عن نوعيـة هـذا الملاك وحقيقته. فقد يكون تخيرهم استجابة لرغبـات كامنـة أو ميـولات جارفة، فكان تفضيله لهم غير واقع»[2].

إذن، فليس منهج ماسلو وحده الذي يفتقر للعلمية، بل ملاكه أيضاً في تحديد مصاديق النظرية لم يكن واضحاً، وقد يكون عن انتقائية محضة.

٢ ـ حقيقة الإنسان عند ماسلو: ترتكز نظرية ماسلو علـى أسـاس التنظير لحاجات الإنسان. فهو يعتقد بعلاقة هرمية (طوليـة) بـين حاجاتـه وتسلسلها من الأسفل إلى الأعلى، مع ضرورة تحقيق الأسفل فما فوقـه. وهنا نشير لعدة نقاط:

---

(١) شاملو، روان شناسي شخصيت سالم، مصدر سابق، ص١٥.

(٢) دوان شولتس، مصدر سابق، ص١٤٧.

أ ـ إن هذا الكلام لا ينطبق على سائر الأفراد بشكل كلي. فقد يتخلى البعض عن بعض الحاجات العضوية وفقاً لقيمهم الخاصة بهم، مع احتياجهم لما يلي ذلك من حاجات، فيرجّحون الأعلى على الأسفل، كالذي يُضرِبُ عن الطعام بغية تحرره من السجن[1].

ب ـ وضع سور محدد للحاجات كمّاً ونوعاً يحدّ من مصداقية النظرية وصحتها، فامتدادها أوسع بكثير من ذلك ولا يقتصر على ما ذكره وحسب. فكلما تحققت غايات الإنسان بحث عن غيرها. إذن، فليس من الصواب تحديد حاجاته. وهذا من قبيل ما يتناقله أرباب المعرفة من الوصول إلى اللامتناهي (الجمال اللامتناهي والكمال اللامتناهي...) فلا إشباع لرغبة الإنسان ولا حدود لحاجاته ومطالبه.

ج ـ المسألة الأُخرى في موضوع حقيقة الإنسان عند (ماسلو) هي أنّ كمال الإنسان الحقيقي لا يقتصر على تحقيق الذات والانتقال من القوة إلى الفعل؛ لأن ذلك يعني صدق هذه الفعلية على السلوك الشاذ كالتعسف وسفك الدماء والوحشية، فتعتبر من الكمالات!! فقد تقف الفعلية أحياناً بوجه نمو الإنسان وتكامله. إذن، لا بد من ملاحظة مصدر الفعلية ومن ثمَّ الحكم على تحقيقها للكمال أو عدمه[2].

٣ ـ خصائص الإنسان الكامل عند ماسلو

نقد عام: بنيت نظرية (ماسلو) على أساس ظواهر الإنسان وتفسيرها وما يتعلق به من وجود واختيار مطلق؛ لذا فهو يقول بالحرية

---

(١) مكاتب روان شناسي ونقد آن، مصدر سابق ٢: ٥٢٠.

(٢) المصدر نفسه.

المطلقة للإنسان، في تفعيل قدراته، فهو يصور الإنسان تصويراً جزئياً وليبرالياً. والحقيقة أنّ لديه نظرة وضعية وإنسانية للبشر، وتجسيداً لجانب من المجتمع المتطرف في ليبراليته الجديدة[1].

بعبارة أخرى: يتخذ من الإنسان مبرراً وحيداً مع إهمال ما وراءه، والاقتصار على قابلياته كذرائع لجميع التفسيرات والخصائص التي وضعها للإنسان. وإنّ هذا النوع من التأكيد على محورية ذات الإنسان يُعد مغايراً للمعايير الإسلامية.

نقد خاص: بدايةً، يجب القول بأن خصائص الإنسان الكامل لا تقف عند هذا الحد، فمن وجهة نظر الأخلاق الإسلامية هنالك خصال أُخر لا بد من توافرها في الإنسان الكامل.

وفيما يخص التجارب المتعالية والسامية نقول أيضاً: بأن المقصود منها لا يقتصر على الجانب الغيبي والعرفاني فحسب، بل يشمل بعضاً من النشاطات الانفعالية المذمومة، الناتجة عن مصادر غير سليمة. إذن، فليست بالضرورة أن تكون كل تجربة إيجابية وقيّمة، فقد تكون ذات ناتج سلبي أو مجردة عن النتائج تماماً.

من جهة أُخرى لا يخلو تخير بعض الأفراد دون غيرهم من الملاحظات، فللمسألة أبعاد واسعة قد يصعب تصنيفها ضمن أُسس وتعاليم الإسلام ـ لا سيما إذا ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار السلوك والأخلاق لدى الأفراد ـ فيصعب حينئذٍ اعتبار ذلك نموذجاً متعالياً للإنسان، بل لا بد من استقصاء السلوك الشاذ لدى الأفراد، من هنا تكاد تكون هذه

---

(١) شهريار زرشناسي، مصدر سابق، ص٢٨.

المسألة مرفوضةً نظراً لاتساع الدائرة[1].

الإنسان الكامل عند صدر المتألهين ﷺ

أُسلوب ملا صدرا

يمكن تحديد أُسلوب ملا صدرا في كونه أُسلوباً مركباً واستقرائياً، تشكله جملة من العناصر[2]، لذا فإن الوقوف على حقيقة هـذا الأُسـلوب يتطلب تحليلاً لمكوناته والطرق الجزئية فيه. من هنا يتعين علينا الخوض في المنطق العام للفكرة والأُصول الكلية، وما اشتملت عليـه مـن تعـاليم الـشرع المقـدس، مـضافاً لبـصمات العرفـان والـسلوك وحتـى فـروع الطبيعيات[3]... كي يتسنا لنا معرفة أُسلوب هذا الحكيم القدير. ولا يخفى في السياق ذاته استحالة هذا الأمر ضمن مقالنا المختصر، الأمر الذي دعانا للاكتفاء بالنتيجة دون المقدمات.

إنّ التحقيق في تفاصيل الدين والمواضـيع الغيبيـة، ومطابقتهـا مـع البراهين القياسية، كان قد فتح أبواباً واسعة مـن العلـوم والآراء أمـام مـلا صدرا، والتي يصعب تأتّيها لمجرّد التفكير بها أو غير ذلك من الأسـاليب. لقد يسّر هذا الأُسلوب في المجالات الفلسفية مـن التوفيـق بـين الـذوق العام والبرهان، أي فسّر بعض المسائل الذوقية عن طريق البـراهين، بعـد ما كان قد وصل إليها عن طريق الكشف، فمنحها دلـيلاً فلـسفياً فتبـوّأتْ

---

(١) إعتمدنا في النقد والتحليل على المصادر التاليـة: مكاتـب روان شناسـي ونقـد آن ٢: ٥٢٠ ـ ٥٣٠ ؛ وروان شناسي كمال، ص١٤٦؛ روان شناسي شخصيت سالم؛ مقالـة انـسان كامـل از ديدگاه اسلام وروان شناسي، مصدر سابق.

(٢) ترجمة مفاتيح الغيب، ص٧٨ ـ ٨١

(٣) المصدر نفسه.

مكانتها من البحث الفلسفي. لقد اهتدى ملا صدرا لفكرته بواسطة أُسلوبه في العلم والعمل معاً، كما تملي عليه ممارساته العلمية والعملية، واستعداده الذاتي، واطلاعه العميق في أُمور الشرع المقدس(١).

حقيقة الإنسان عند الملا صدرا

لم يكن الإنسان في بدايته من وجهة نظر صدر المتألهين إلاّ قوة محضة. كما يشير القرآن للجانب العدمي فيصفه بأنه لم يكن ليذكر منه شيء، لذا فهو فاقد للحياة العضوية قبل أن يتحول إلى نبات نامٍ، ثم يكتسب الحالة الحيوانية، ومن ثم تحول إلى إنسان له القدرة على التفكير وممارسة النشاطات. بعد ذلك يمتلك الإنسان نفساً ناطقة وإذا ما شملتها العناية الربانية فإنها تصبح جوهراً قدسياً وروحاً إلهية(٢).

كان ملا صدرا من القائلين بإثنينية خلق الإنسان، كما هو رأي الأغلبية من الفلاسفة، أي أن الإنسان مخلوق من جسد وروح، وأن الجسد هو غير الروح ومنفصل عنها، فالجسد من الماديات ومصيره الزوال والفناء، أما الروح فهي من المجردات ولا تزول(٣).

أما جهة الاختلاف في هذه الفكرة المتفق عليها، فهي تنشأ من إثبات العلاقة بين هذين الجزأين أو نفيها، وبيان نوعية التقاء الروح بالجسد، أو القسم المجرد بالمادي من تركيبة الإنسان، وآلية تكوين

---

(١) رساله سه أصل [رسالة الأُصول الثلاثة]، ص١٩ ـ ٢٥ (المقدمة).

(٢) أسرار الآيات، مصدر سابق، ص٢٥٢ ـ ٢٥٤.

(٣) هذا بغضّ النظر عن آراء صدر المتألهين والتي تفصله عن المشائين.

الإنسان وتعالي الروح فيه، وما هو دور كلٍ منهما في تقويم إنسانية الإنسان، وإلى أي جزء تنتمي؟

ووفقاً لما ذهب إليه ملا صدرا، فإن الجسد سابق ومتقدم على النفس زمنياً، وإن هذا الجوهر المجرد (النفس) نشأ في المادة حتى استكمل مراحله المادية، فوصل لدرجة التجرد واللامادية[1].

بعبارة أوضح: اعتمد صدر المتألهين في نظريته على «الحركة الجوهرية»، و«التشكيك في الوجود»؛ ليقول بأن الروح في بداية تكوينها كانت جوهراً مادياً، إلاّ أنّها ومن خلال الحركة الجوهرية المتواصلة استكملت الدرجات العليا حتى نالت درجة التجرّد، مع حفاظها على «الحقيقة الذاتية»[2]، وهذا نصّ عبارته: «إن نفس الإنسان جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، إذا استكملتْ خرجتْ من القوة إلى الفعل»[3].

هذا مع الأخذ بعين الاعتبار بأن حقيقة الإنسان عند ملا صدرا تبقى هي النفس الناطقة وصورته الذاتية[4].

تأسيساً على ذلك، يكون رأي ملا صدرا ﵀ هو أنّ الإنسان موجود ذو بعدين، أي أن الله تعالى خلقه من جزأين هما الجسم والروح. ويتصف بدن الإنسان بحالة تركيبية، فإذا لم يتجاوز حد الاعتدال بقي سليماً. فإنّ تجاوزه اعتراه الخراب والفساد.

---

(١) الأسفار الأربعة، الجزء ٨

(٢) مصباح يزدي، شرح أسفار [شرح الأسفار]، تقرير سعيدي مهر، ص٦١.

(٣) الشواهد الربوبية، ص٢٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٣؛ مفاتيح الغيب، ص٣٢٥.

وكذلك بالنسبة للروح، تختلّ عندها معدلات الأخلاق والصفات الغيبية إذا ما تجاوزتْ حدود الصفات البَاطنية والسجايا النفسانية، حتى تصاب بالأمراض والذنوب وتهلك تماماً[1]. بعبارة أُخرى: إن الإنسان عبارة عن مركب تكونه صفات وقوى بعضها حيوانية وأُخرى شيطانية، وسبعية، وملائكية. أما قوى الإنسان الحيوانية، فهي الشهوات والنزعات والطمع والفجور، ومن السبعية الحَسَد والعدوانية والبغضاء. أما البعد الشيطاني، فيتمثل في مكر الإنسان وخداعه، وللبعد الملائكي صفات العلم والطهارة.

وتصاحب هذه المزايا الإنسان، لا سيما الثلاث الأُولى ولا يمكنه التخلص منها إلاّ بمساعدة الدين والعقل. إذن، في الإنسان القدرة على التسامي نحو العلم العلْوي (عالم المجردات)[2]؛ ليتبوأ عن طريق علمه وعمله مجاورة الملكوت الأعلى، ولينال بمعرفته وعبوديته الكاملة ذاته وكمالاتها، ويختصر سبل العوالم فيتفوق على عالم الزمان والمكان؛ ليتخلى عن الذات الوجودية، فيحظى بلقاء بارئه عزّ وجلّ، فيكوّن له أتباعاً من الملائكة؛ ليسجدوا له ويعظموه، ويبقى صدى أوامره مسموعاً في أرجاء الملكوت، وفي عالم الجبروت[3].

وهذا ما يشير له صدر المتألهين بقوله: إنّ الغاية من خلق الإنسان هي أن يصبح خليفة الله، أي أن الهدف وراء خلق الوجود هو تحقيق الإنسان الكامل، وهو نفس مفهوم خليفة الله، فإن إمكانية خلافة الله لا تتسنى إلاّ في الإنسان الكامل، وهو ذلك الإنسان الحقيقي المتجلي فيه

(١) عرفان وعرفان نمايان [العرفان والمتنسبون للعرفان]، ص١٢٥.

(٢) الأسفار ٩: ٩٢.

(٣) أسرار الآيات، مصدر سابق، ص٢٣٧ و٩ ـ ٢٣٨.

الإسم الأعظم[1]. ويقول في موضع آخر: فإنّ الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان مرتبة العقل المستفاد، أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى[2].

وبهذه الطريقة يحظى الإنسان بكرامات مميزة، ويكون خليفة الله بالقوة، ومحل تعظيم وسجود ملائكة الأرض والسماء[3].

لقد عدَّد صدر المتألهين للنفس الناطقة ـ باعتبارها تمام حقيقة الإنسان ـ خصائص، وقال في ذلك: وبما أنّ الإنسان ذو نفس مجردة، لذا فإنّ له خصائص لا تتوفر لدى بقية الحيوانات، من قبيل:

١ ـ **النطق الظاهري**: يمتاز الإنسان بالنطق والتكلم ظاهراً، وليس هذا إلاّ جزءاً من الكمالات الروحية والعضوية؛ كي يتسنّى له إفهام الآخرين بمراده ونيل أهدافه المنشودة. وإن كان [النطق الظاهري] ـ مبدئياً ـ يصب في مصلحة الأغراض المادية العضوية، إلاّ أن غايته الأسمى هي كسب المعرفة والعلم.

٢ ـ **التعجّب**: والمقصود منه ذلك الانفعال الناتج عن إدراك بعض الظواهر النادرة ممّا يبعث على الابتهاج والضحك.

٣ ـ **الضجر**: وهو عبارة عن الانفعال الناتج لإدراك الأُمور المؤلمة ممّا يبعث على الحزن والبكاء.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الشواهد الربوبية، ص٢٠٧.

(٣) رساله سه أصل، مصدر سابق، ص٦٩.

٤ ـ **الخجل**: وهو من خواص الإنسان البارزة، وهو أيضاً عبارة عن انفعال يحصل نتيجة التنبه لبعض الأُمور. كما لو يتنبّه الإنسان لصدور فعل غير لائق منه، فيخجل للقيام به ويندم؛ أي يتحقق الخجلُ بعد صدور الفعل والعلم بمذموميته.

٥ ـ **الخوف والرجاء**.

٦ ـ **إدراك المعاني العقلية**: وهو من أخص الخواص الإنسانية، حيث ينحصر إدراك المسائل العقلية المجردة عن المادة تماماً بعقل الإنسان وحدَه[١]. ومن الواضح أن للإنسان مجموعة من القوى الإدراكية، يبحث كلٌّ منها على سبيل تحقيق غايته بما تقتضيه طبيعتها. وكذلك بالنسة للفنون العلمية، فإنّ الدافع في كل علم متفاوت عن الآخر فهو يتبع تفوق المعلوم على ذلك العلم. فإن كان المعلوم حقيقة مطلقة ومنشأ الموجودات فهو أكملها وأشرفها؛ أي أشرف العلوم وهو العلم بالخالق البارئ وصفاته وأفعاله وإدراك حكمته[٢].

بعبارة أُخرى، إنّ العلم الذي يكون مراده الكمال الحقيقي والتقرب إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ هو العلم الإلهي الكشفي، وليس علم المعاملات أو سائر أبواب العلوم الأُخرى[٣].

الإنسان الكامل من وجهة نظر صدر المتألهين

يعتقد صدر المتألهين بأنّ النفس تتكون من قوتين نظرية وعملية:

---

(١) المبدأ والمعاد، ص٧ ـ ٣٠٦.

(٢) عرفان وعرفان نمايان، مصدر سابق، ص٩ ـ ٧٦.

(٣) رساله سه أصل، ص٧١.

إحداهما للصدق والكذب، والأُخرى للخير والشر في الأُمور الجزئية؛ أي قسمٌ مختص بالواجب والممكن والممتنع، وقسمٌ للجميل والقبيح والمباح. ولكل قوة من هذه القوى مراتب من القوة والضعف[1]. وللإنسان أن ينال الكمال الحقيقي إذا ما تبوأت القوتان الإلهيتان مكانتهما منه وتكاملتا فيه، فإن كمال كل قوة هو أن تنال ما تقتضيه ذاتها[2]. ولكل واحدة من القوى النظرية والعملية مراتب ومراحل لا بد من تجاوزها لتتكامل، فيتكامل الإنسان تباعاً؛ أي أن الإنسان يتكامل بتكامل هاتين القوتين، فهما تمثلان تمامية الاستعدادت البشرية. ويقسم ملا صدرا ﵀ مراحل تكامل العقل والقوة النظرية كما يلي:

المرحلة الأُولى: العقل الهيولي (العقل بالقوة):

وهي مرحلة القوى العقلية المتحققة للنفس فطرياً فتهيؤها لإدراك المعاني المعقولة، ولا تمتلك في حقيقة أمرها سوى الاستعداد للإدراك. كما لو كان العقل خالياً من صور المحسوسات، إلاّ أن له القابلية على اكتسابها جميعاً[3].

المرحلة الثانية: العقل بالملكة

يتعدى فيها العقل مرحلة القوى إلى الفعل فيدرك الأُمور الأولية، دون أن يكون خالياً من المدركات؛ لينال بذلك القدرة والملكة على الانتقال إلى مرحلة العقل بالفعل.

---

(١) المبدأ والمعاد، ص٣٠٦.

(٢) الأسفار ٩: ١٢٦.

(٣) المبدأ والمعاد، ص٣١١.

المرحلة الثالثة: العقل بالفعل

يمتاز العقل في هذه المرحلة ـ مضافاً لإدراك الأوليات ـ بتحصيله على النظريات أيضاً، إلاّ أن العقل لا يستحضرها باستمرار إلاّ إذا ما قصدها، فتحضر عنده.

المرحلة الرابعة: العقل المستفاد

المرحلة اللاحقة لتكامل العقل هي ـ وبعد تحصيل الأوليات والنظريات ـ استغناؤه في استحضار المعلومات للقصد والالتفات، فإن جميع النظريات الفعلية تكون حاضرة عنده وماثلة أمامه. هذه المرحلة هي مرحلة كمال العقل والعقل الكامل، والتي يتم فيها استحضار المعلومات بمجرد الاتصال بالعقل العملي لتتوارد صور جميع الأشياء والموجودات للعيان.

إنّ المقصود بالعقل العملي هو ذلك العقل (من المرحلة) الذي يتجرد عن كل ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل؛ أي ليس مستعداً لقبول الصور المعقولة. بل إنها أصبحت من ذاتياته، وقائمة بذاتها دون فرض إمكانية لها، فهي فعلية محضة ولها وجودٌ عارٍ عن المادة. بعبارة أُخرى، إن هذا العقل قائم بذاته، وهو وجود من النفس وفي النفس، فإن كمال الإنسان هو في أن يتحول إلى عقل عملي وينصهر فيه فيتحد وجوداً[1].

مراحل كمال القوة العملية

لهذه القوة أيضاً مراحل أربع من الكمال نوجزها فيما يلي:

---

(١) ترجمة مفاتيح الغيب، ص٩٤٠.

المرحلة الأُولى: تهذيب الظاهر

ووسيلتها الالتزام بالواجبات الإلهية، والشرائع النبوية، وأحكام الشريعة.

المرحلة الثانية: تهذيب الباطن (القلب)

المراد بذلك هو تطهير الإنسان لقلبه وباطنه، وأن يسعى في تنزيهه من الرذائل والسجايا الذميمة.

المرحلة الثالثة: إعداد النفس الناطقة

ويسعى الإنسان هنا إلى تزيين النفس الناطقة ـ والتي هي حقيقة الإنسان التامة ـ بالصور القدسية والعملية والصفات الحميدة.

المرحلة الرابعة: تجرد النفس عن ذاتها

يتخلى الإنسان في هذه المرحلة عن كل ما هو غير الله تعالى، حتى وإن كانت ذاته؛ ليستغرق في التأمل الخالص في ذات الرب والكبرياء والملكوت[1]. وهذا لا يعني انتهاء رحلة القوة العملية والوقوف عند هذا الحدّ، فرحلة التكامل مستمرة إلى ما لا نهاية، يقول صدر المتألهين رحمه الله:

«فهذا حال بعض أولياء الله، ولكن الولي الكامل من رجع بالوجود الحقاني الموهوب إلى الصحو بعد المحو، وعاد إلى التفصيل بعد الجمع، ووسع صدره لغاية الانشراح للحق والخلق...».

---

(١) المبدأ والمعاد، ص٣٢٤.

فالإنسان الكامل هو من يعود من مقام الفناء والتجرد إلى مقام الصحو، ومن مقام الجمع إلى مقام التفصيل، ومن ثم يوفق بين الحق والخلق بما يسع لهما صدره الرحب[1]. بعبارة أُخرى، هو أن يحكّم الحق في كل ما يسمعه ويراه، ليحظى بسرور أكبر بين خلق الله. فلا تعددية ولا تجسيم[2].

ويرى صدر الحكماء بأن كمال القوى النظرية أفضل من كمال القوى العملية لذا فالتفكير والتأمل عنده أفضل من العبادة[3].

أما مآل هذين العنصرين فهو تكوين الإنسان الكامل؛ بمعنى أنه إذا تخلى الإنسان عملياً عن جميع الصفات الحيوانية ـ وإن يصعب على البشر ذلك ـ وتوصل لنور الإيمان واليقين عن طريق العلم، فإنه بذلك ينال درجة الإيمان الغيبي، والعلم العيني، واليقين الحضوري، ويصبح إنساناً كاملاً.

يعتقد الحكيم ملا صدرا رحمه الله بأن الإنسان الكامل هو حقيقة واحدة لها مراتب متعددة، لكل مرتبة نوعها الخاص بها. ثم يذكر هذا الرجل الرباني في معرض تنظيره لشرف عالم التكوين (البشر)، وشرف عالم التشريع (القرآن)، بأنه وكما للقرآن بطون ومراتب، كذلك للإنسان سبع مراتب هي:

١ ـ النفس، ٢ ـ القلب، ٣ ـ العقل، ٤ ـ الروح، ٥ ـ السرّ، ٦ ـ الخفي، ٧ ـ الأخفى[4].

---

(١) شرح اصول الكافي، ص٥٧٥.

(٢) المبدأ والمعاد، ص٧ ـ ٣٢٦.

(٣) الأسفار ٩: ٣٩؛ مفاتيح الغيب، ص١٠ ـ ٣٠٩.

(٤) ترجمة مفاتيح الغيب، ص١٨٦.

بينما يحدد صدر المتألهين رحمه الله في موضع آخر الدرجات والمنازل فيقول: من أسفل السافلين وحتى أعلى العليين، كلها درجات للبشر: ﴿لَهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال: ٤)، ثم إن هذه الدرجات منها ما هو بالقوة، ومنها ما هو بالفعل، ومنها المطويّ والمنشور.

وتتجلى درجات الإنسان العليا بين هذه الآيات ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ (الفتح: ١٠)، ﴿وَمَن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ (النساء: ٨٠)، حتى قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**مَنْ رَآني فَقَدْ رأى الْحقّ**»[1][2].

وبديهيّ أن استيعاب حقيقة الإنسان الكامل عند الملا صدرا بجميع أبعادها ليتطلب مجلدات من الكتب، نظير ما كتب هو في هذا المجال، الأمر الذي يتجاوز نطاق بحثنا الحالي، لذا ندعو الراغبين في التفصيل إلى الرجوع لما تركه هذا الفيلسوف الكبير من آثار قيمة في هذا المجال، وهنا نختم مقالنا بذكر بعض خصائص الإنسان الكامل:

خصائص الإنسان الكامل عند صدرا المتألهين رحمه الله

لقد وصف الملا صدرا الإنسان الكامل بمفردات خاصة ـ باعتباره القدوة والأُسوة للآخرين ـ منها: العارف، الحكيم، الصادق[3].

وقبل أن نفسر مفهوم الإنسان الكامل في علم الإنسان، نودُّ التطرق

---

(١) صحيح البخاري، باب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ١٠: ٤٢؛ رساله سه أصل، مصدر سابق، ص٨ـ٢٧.

(٢) عرفان وعرفان نمايان، مصدر سابق، ص٦٩ ـ ١٢٢؛ شرح اصول الكافي، ص٥٧٥؛ المبدأ والمعاد، ص٧ ـ ٣٢٦.

(٣) عرفان وعرفان نمايان، ص٦٩ ـ ١٣٢.

لمذهب صدر المتألهين لنعرفه وفقاً للأوصاف التي افترضها لـه. فهنالـك صفات عديدة من وجهة نظرهِ أبرزها:

١ ـ الأُنس مع الباري عزّ وجلّ

إنّ صفة المؤانسة مع الخالق سبحانه وتعالى هي من أهم مميـزات الإنسان الكامل، ذلك بأن يـستخلص جميـع وجـوده بالـذات المقدسـة، بحيث لا يفوق متعة التعبد لديه أي شـيء كـان، بـل يكـون دائمـاً علـى اتصال وذكر له ـ عزّ وجلّ ـ في الحاضر والغائب. فكل ما عـدا الله عـدم في عدم، وحتى مسألة حبّ الإنسان لأولياء الله أو أبويه وبنيه ليس ذلـك إلاّ امتثالاً وقُربى لأمر ربه الكريم، كقول الشاعر:

به جهان خرم أز آنم كه جهان خرم از اوست
عاشـقم بر همه عالـم كـه همه عالـم از اوسـت

يقـول: أهـوى جمال الكـون؛ لأن الله صـانعه
وأُحـــب جـميـــع العـــالم؛ لأن الله خـــالقـــه

٢ ـ الالتزام بالفرائض والنوافل

يلتزم الإنسان الكامل بكل ما هو محبّب عنـد الله تعـالى، ليقـصده بجميع حركاته وسكناته، فينال مرضاته، وبما أنّه على شـوق بلقـاء ربّـه، فهو دائماً في شوق لتأدية عبادته.

٣ ـ الرأفة بخلق الله.

٤ ـ العلم بالحقائق الإلهية والعلوم الربانية

يبقى الإنسان الكامل على يقين بجميع الحقائق البرهانية، لا يتـردد في أمرها طرفة عين أبداً.

٥ ـ الزهد وتهذيب الطباع.

٦ ـ الاعتدال في الطقوس[1].

٧ ـ محبة العلم والعلماء.

٨ ـ تذكر الموت والرغبة فيه بغية لقاء الخالق.

٩ ـ التقرب من أتباع العزيز الكريم.

١٠ ـ محاربة أعداء الله من الكفار والظالمين.

١١ ـ الرغبة في اكتساب علوم الفلك والكون.

١٢ ـ ذاكراً لله في جميع الأحوال.

١٣ ـ المواظبة على التهجّد دون إغفاله.

١٤ ـ الابتعاد عن الشهوات.

١٥ ـ الاكتفاء بمقدار الحاجة من الطعام والشراب.

١٦ ـ الابتعاد عن أهل الدنيا وذوي الثروات المادية.

١٧ ـ الانشغال بمعرفة الربّ وأفعاله وصفاتهِ.

١٨ ـ استحقار أصحاب الشهوات وأتباع الملذات.

١٩ ـ التشوق للخلوات واعتزال الناس.

٢٠ ـ المراقبة الشديدة لأفعالهِ وأقواله كي لا يصدر منه الخطأ.

٢١ ـ يتمتع بصفاء القلب وطهارة الروح.

٢٢ ـ الهروب من المعاصي والخبائث.

---

(١) عرفان وعرفان نمايان، ص٤١ ـ ٨٦

٢٣ ـ التحقيق والاجتهاد في كسب اليقين بعيداً عن الظن والتقليد.

٢٤ ـ الابتعاد عن الغضب والحسد والحقد.

٢٥ ـ إمتلاك المكاشفة الربانية.

٢٦ ـ العشق الإلهي.

٢٧ ـ أن يملأ نور التوحيد أرجاء قلبه وروحه.

٢٨ ـ التخلي عن حب السلطة ومال الدنيا.

٢٩ ـ تجلي الملكات الراسخة في أفعاله وأقواله، كالشجاعة، والشكر، والكرم، والحلم.

الطريق إلى نيل الكمال

إنّ سبل التجرد والتهذيب عديدة عند ملا صدرا ﵀، وإن كان مآل جميعها الالتزام بثلاثة أُمور هي: العبادة، العدل، القضاء على الوسواس والتشكيك، وكل واحدة من هذه الثلاثة تعتمد في حقيقتها على أُصول: فالعبادة هي لتهذيب الأخلاق، والتحلّي بالصفات الحميدة؛ والعدل من العبودية وشكر المنعم؛ أما القضاء على الوسواس فهو مقرون بترك الملذات والغرائز. ولا بد في الوصول إلى الهدف من الجمع بين هذه الثلاثة، ولا يمكن إسقاط شيءٍ منها. أما القاسم المشترك بينها، فهو شوق العبد للمعبود الحقيقي والخير المطلق، والشوق بدوره يتطلب المعرفة والإدراك. إذن، فالمعرفة هي نقطة البداية والنهاية، وهي الدافع والنتيجة، فمن العلم والإيمان بدايةً وحتى النهاية في الجانب الغيبي وعالم العيان. وكلّما ازدادتْ المعرفة كلما اشتد الشوق، وهكذا بالنسبة للحركة والسعي في معرفة الكشف والإشهاد، حتى تعود نقطة النهاية للبداية دون أن يُترك

جانب من جوانب المعرفة، فلا يبقى هناك عارف أو معرفة، بل الناتج هو المعروف وحدَه، وليس أيضاً المشتاق أو الشوق، بل المشتاق إليه وَحسب. وهذا هو معنى اتحاد الأول مع الأخير، والخفي مع الظاهر، والوجود مع الموجود والمعبود[1]. من هنا يتضح سرّ التأكيد على جانب المعرفة، وقبل كل شيء معرفة النفس والذات[2].

شروط السائر في طريق الكمال (العرفان)

يرى الملا صدرا رحمه الله شروطاً لمن يريد السير في طريق الكمال وتجاوز العقبات بين العبد والمعبود، هي كالآتي[3]:

أ ـ وجود مرشد للطريق، فلولا الخضر عليه السلام لم تتحقق الهداية.

ب ـ الالتزام بأوامر المرشد.

ج ـ الاستقامة.

د ـ الحذر الشديد من الذنوب والغرائز الشيطانية التي تهدد قلب السائر في هذا الطريق.

هـ ـ الالتزام الدقيق والتام بأحكام الشريعة والطريقة.

ترويض النفس[4]، حيث يرى ملا صدرا فيه التأثير البالغ ذاكراً له أقساماً متعددة.

---

(١) عرفان وعرفان نمايان، ص٨ ـ ١١٧.

(٢) رساله سه أصل، مصدر سابق، ص١٥ ـ ٢٨.

(٣) عرفان وعرفان نمايان، ص٨ ـ ١٦٦.

(٤) ترجمة مفاتيح الغيب، ص٨٤ ـ ١٠٧٧.

موانع الكمال

يُحصي صدر المتألهين خمسة عوامل تحول دون كمال الإنسان[1]:

١ ـ **النقص الذاتي في النفس**: والمقصود منه عدم نضجها، كما هو عند الأطفال والبُلْه؛ أي عدم تعدي مرحلة القوة إلى الفعل، والعجز في إدراك الحقائق.

٢ ـ **الحُجُب**: والمقصود بها تلك الموانع التي تحول بين النفس المستعدة ونيل كمالها، وهي على أربعة أنواع:

أ ـ المال: ويمكن رفعه عن طريق بذل الأموال تفادياً لتكدسها.

ب ـ الجاه: وعلاجه بتجنب المناصب المثيرة للرفعة، والبقاء في حالة التواضع، والابتعاد عن كل ما يبعث على الشهرة.

ج ـ التقليد: ويعالج بتجنب الانقياد لبعض المذاهب، والبحث في كشف الحقيقة والمعتقد، بعيداً عن السجالات.

هر كه را تقليد دامن گيرد در دل او چون غل وزنجير

يقول:

إن الذي يسيطر عليه طابع التقليد، كالمُكبَّلِ بالأغلال والسلاسل.

تا تو از تقليد آبا نگذري كافرم گر هرگز از دين

يقول:

وإذا ما لم تهجر تقليد الآباء، فأنا الكافي إن كنت من الدين بشيء.

---

(١) رساله سه أصل، ص٩٣ ـ ٩٨؛ عرفان وعرفان نمايان، ص٦ ـ ١٦٤.

(٢) رساله سه أصل، ص ٨٨- ٨٩- ٩٠- ٩١..

د ـ حاجز المعصية والذنب: ويرفع بالتوبة والإقلاع عن الذنوب والمعاصي مع كسب رضا أصحاب الحق. فإذا لم يرتفع حاجز المعصية، فمن المستحيل أن ينال العارف باب المكاشفة.

٣ ـ **الانحراف عن مسلك الحقيقة:** في هذه الحالة يكون القلب طاهراً منزهاً، إلاّ أنه لا يرغب في تحصيل الحقيقة، فلا يوجد علم بالحقائق الربوبية، بل يكون جلّ الاهتمام مصبوباً في مطامع الدنيا بعيداً عن الطاعة والعبادة. حتى يضل القلب مسيره، كما هو الحال بالنسبة لبعض العلماء والصالحين الذين فيهم الاستعداد لتلقي العلوم، إلاّ أن نور المعرفة لا يجدُ طريقه إلى قلوبهم، لذا لا يتجه همّه نحو طلب الحق والحقيقة[١].

٤ ـ **الجفاء وتحجّر القلب:** كما أن المعاصي والذنوب كانت مانعاً عن تطهير القلب، فإن المجافاة أيضاً من تجلي الحق وانعكاس شعاعه في القلب، فليس هناك ذنب لا يترك بصماته السوداء في صفحة القلب[٢].

٥ ـ **الجهل:** وهو يشكل سداً بوجه طالب الكمالات؛ ذلك لأنه يحول دون انعكاس المطلوب الحقيقي في مرآة الضمير. فليس بإمكان طالب العلم أن يمضي في مسيرته دون إلمامٍ بسائر العلوم ذات الصلة، لذا يتعين عليه العلم بالأصول المعرفية العامة من محسوسات وبديهيات دون أن يصرف جهداً أو عناء[٣]؛ ذلك لأنّ أساس جميع الذنوب في هذا

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

العالم هو الجهل المفرط[1].

«ساقيا أز مي فـزون كـن مـستي ام ده، وارهـان زيـن

معنيــــــــــــام هـــــــــــستي ام

غافلم كن زيـن جهـان خيـر وارهان جـان را زسـحر مـستمر

يقول:

إملأ الكاس بكل وجودي، فخلاصي من هذا الوجود بثمالتي

وأبعدني عن عالم الخير والشر، وحرّرني من كل سحر مستمر

وحرّرني من قيد ذاتي، فليس هناك قيد يصدّني كقيد نفسي

* * *

---

(١) عرفان وعرفان نمايان، ص١٦٤.

(٢) رساله سنه أصل.

التشيع في قراءات السيد حيدر الآملي

د. قاسم جوادي

ترجمة: محمد عبد الرزاق

يعتبر السيد حيدر الآملي من أبرز عرفاء الشيعة ـ بالمعني الاصطلاحي ـ، ولِد سنة ٧٢٠هـ بمدينة (آمل) وبقي فيها حتى الثلاثين من عمرهِ. شغل منصب الوزير فتمتع بحياة معاشية جيدة.

إلاّ أن الحب والحماس ملأ جوانحهُ فتنازل عن كل شيء وهاجر إلى إصفهان ومنها إلى مكة المكرمة حتى وصل به المطاف إلى العراق فأقام بجوار أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام لينتهل من معين أسراره وألف كتاباً بالعربية والفارسية. فنسب لهُ ما يقارب الثلاثين مؤلفاً، منها جامع الأسرار، ورسالة نقد النقود، ونص النصوص، وأسرار الشريعة، وتفسير المحيط الأعظم في مجلدين.

أما ما يتعلق بمدة حياتِهِ، فإنّ القدر المتيقن هو أنه كان حياً حتى عام ٧٨٧ .هـ عندما ألف رسالة العلوم الإلهية. ويشير كامل مصطفى الشيبي. إلى أنه توفي بعد عام ٧٩٤ [1]. وعلى أي حال فقد بقي تاريخ وفاته مجهولاً.

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص ٤٥٧.

كانت لهُ رؤية خاصة حول مفهوم التشيع والشيعة، وإن خضعت لانتقادات عديدة سواء من قبل فرق الشيعة الامامية وغيرها أم من الفرق غير الشيعية[1] ونحن هنا لا ننوي الدفاع عن آرائهِ ونظرياتِهِ بقدر ما يهمنا شرح وجهة نظرهِ الخاصة لإلمام صاحبها بعلم الكلام الشيعي من جهة، والعرفان من جهة أخرى، ولهُ آراء في المجالين. لذا يقدر لآرائهِ أن تنالَ اهتمام المختصين بأحد المجالين. فالمختص بالفقه ـ مثلاً ـ والناقد لجميع جوانب العرفان بامكانهِ الحصول على معلومات هامة من خلال قراءة الفكر الشيعي عند السيد حيدر. كتب السيد في جامع الأسرار أن الغرض من كتابتهِ هو دعوة الشيعة للتصوف والمتصوفة للتشيع[2]. وهذا

---

(١) ولشروحاتهِ على نصوص ابن عربي، اعتبرهُ مؤلف أعيان الشيعة من غلاة التصوف (أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٢). ونقل عن صاحب الرياض أنه لم يكن يحبّذ ذكرهُ في كتابهِ نظراً لنوع تصوفهِ الا أنهُ أوردهُ جرياً على العادة المتبعة (ن، م). كما اعترض صاحب الرياض على السيد عندما أثنى على حسن البصري معتبراً إياه من تلامذة الإمام علي ﷺ فقال: هذا الكلام غريب، حيث إنّ حسن البصري كان من أعداء الإمام ﷺ بل ومحاربيه. (الرياض، ج٢، ص٢٢٠).

(٢) جامع الأسرار، ص١١؛ وهناك كتاب يحمل اسم الكشكول فيما جرى على آل الرسول موضوعهُ أئمة الشيعة وأفكارها. وقد إختلف القوم في شخصية مؤلفه، فنسبهُ البعض للسيد حيدر الآملي. وذكر آقا بزرك الطهراني في الذريعة بان الجمهور نسب الكتاب للسيد حيدر. إلاّ أنّ صاحب الرياض قال: إن الكتاب لحيدر الآملي وهو غير السيد حيدر الآملي المعروف بالتصوف بل كان صاحب الكتاب قد عاش قبل زمانه. وأيده الطهراني في ذلك. ونسبهُ الحر العاملي للعلامة الحلي، ونفاهُ الشيخ يوسف البحراني (راجع الذريعة، ج١٨، ص٨٢). وعلى أي حال يبقى القدر المسلم من ذلك هو نفي نسبة الكتاب للعلامة الحلي لأن وفاته كانت عام ٧٢٦ هـ بينما تاريخ تأليف الكتاب هو ٧٣٥ هـ وكذلك ليس هو للسيد حيدر الصوفي، لان السيد حيدر ذكر في جامع الأسرار عبارات قال إنها لاحد الفضلاء كان بدايتها من ص٢٣٩ حين قال: ((أول ذلك النقل...)) ثم ختمها في صفحة ٢٤٢ فقال: ((هذا آخر النقل المذكور)) فنقل ما يقارب الأربع صفحات عن الكشكول. وكذلك جاء في تفسير المحيط الأعظم (ج٢، ص٥٣٧ - ٥٣٩) في بحث أصحاب الشرائع وأوصيائهم الإثنا عشر دون زيادة

يعني أن اتجاه كلٍ من الاثنين كان مخالفاً للآخر. وكما أشار هو في مقدمة الكتاب بأنهُ لا يوجد خلاف بين الفرق الإسلامية بمستوى الخلاف الدائر بين الشيعة الامامية والمتصوفة مع أن مصدرهما متحدٌ، فمرجع الشيعة هو علي عليه السلام وأبناؤه وأحفاده، والمتصوفة كذلك، إما ان يعود نسبهم لكميل وهو من خيرة أتباع الإمام علي عليه السلام وتلامذته، وإما للحسن البصري وهو الآخر من تلامذتِهِ وفي الطليعة من أتباعهِ. أو أن يعود نسبهم للصادق عليه السلام وهو خليفته[1]، والإمام المنصب من قبل الله ـ عز وجل ـ عليه السلام.

ويضيف قائلاً:

«دأبت منذ الصغر وحتى الشيخوخة ـ بمدد إلهي ـ على تعلّم عقائد أجدادي الطاهرين ـ الأئمة المعصومون ـ واتخاذ مسلك الإنسان وهو مذهب الشيعة الامامية ظاهراً والتصوف باطناً ـ وهم أرباب التوحيد وأهل الله ـ وأيضاً كنت بصدد تطبيق الظاهر والباطن معاً حتى توصلت في النهاية لإثبات حقيقة القاعدتين ... فأصبح حديثي «الحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله»[2].

إذن، فهو يعترف بحقانية الطائفتين، وان ارتكزت إحداها للشريعة والأخرى للحقيقة الجوهرية. فهو يعتبر الاثنين على صراط مستقيم، مع

أو نقصان، فكتب يقول: ((ومن جملة ذلك قول بعض العلماء ...)) فنقل من الكشكول صفحتين تقريباً. ولم يتضمن الكشكول عبارة ((من جملة ذلك قول بعض العلماء)) وهذا يدل على ان العبارة ليست لصاحب الكشكول. ولذا لا يمكن نسبة الكشكول للسيد حيدر حيث إنه كان في الكتب الثلاثة يروي آخرين. .

(١) جامع الأسرار، ص٤. .

(٢) ن، م، ص٥. .

وجود تفاوت بينهما، ذلك لأن كلاً منهما له جزء من الحقيقة[١].

من هنا أصبح من الضروري على كلٍ منهما اكتساب القسم الآخر من الحقيقة وصولاً للكمال.

وقد تفَّرد السيد حيدر بهذهِ الرؤية أي اعتبار كلا الطائفتين المتباينتين على حق. وذكر أن المتصوفة هم الممتحنون من المؤمنين[٢]، لذا يجدر بالشيعة أن لا يذموا المؤمنين الممتحنين بدون علمٍ. فإن غاية الأئمة وأسرارهم أرفع مما يعتقدهُ الشيعة. في المقابل أيضاً يتحتم على المؤمن الممتحن تجنّب ذمّ الشيعة، ذلك لأن الشيعة ليسوا شيئاً مغايراً للمتصوفة.

وبما أن اعتقادات الشيعة تعتمد على الظواهر والمتصوفة على بواطن الأمور لذا فكل منهما بحاجة للآخر[٣].

ويستكمل السيد حيدر حديثه بأسباب التناحر الدائر بين المتصوفة والشيعة، فيقول:

«إن كان هناك رفض بين الشيعة والمتصوفة لأحدهما الآخر فهو يعود لطريقة سلوك بعض من يطلق عليهم شيعةً أو

---

(١) فهرس النسخ الخطية بمركز إحياء ميراث إسلامي (احياء التراث الإسلامي) (ج١، ص٣٦٢) يوجد هناك كتاب اعتبرهُ تصنيف المركز من كتب القرن الثاني عشر، استقرأ فيه الكاتب رأي المتصوفة في باب التوحيد والنبوة والإمامة، ليثبت من خلال ذلك على أن الشيعة الحقيقيين هم متصوفة. .

(٢) إشارة منهُ للحديث المعروف ((إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتملهُ إلاّ ملك مقرب أونبي مرسل أو من امتحن الله قلبهُ للإيمان)) واعتبر السيد حيدر الصنف الأخير وهو ((من امتحن..)) هم المتصوفة خاصة.

(٣) جامع الأسرار، ص٤٧.

متصوفة إسماً أما في الواقع فهم ليسوا شيعة ولا متصوفة. فقد ترى الناس ينتقدون الشيعة ويذمونهم لتعامل أو تصرف من هم شيعة بالإسم فقط كالإسماعيلية والزيدية والغلاة الخ... [1]، بينما تبقى الشيعة الامامية الإثنا عشرية بريئة من أقوالهم وأفعالهم»[2].

ثم يزيد من حدة انتقادهِ لفرق الشيعة الأخرى مستخدماً عبارات قد لا تليق به وبأفكاره العرفانية:

«هناك العديد من الفرق تنسب نفسها للتشيع والواقع ليست هي غير شيعية فحسب بل هي مما تحكم الشيعة بكفرها»[3].

أما الفرق التي تشترك مع المتصوفة، فهي من قبيل: الإباحية، الحلولية، الاتحادية، والمعطلة[4].

ويذهب السيد في آخر كتابه جامع الأسرار، أبعد من ذلك فيتخذ نماذجاً للصوفي من قبيل: سلمان، أويس القرني، أبو زيد البسطامي، كميل بن زياد النخعي وجنيد البغدادي ـ وهم من تلامذة الأئمة ـ فهؤلاء هم المتصوفة الحقيقيون أما متصوفة هذهِ الأيام فهم ليسوا من الصوفية بشيء كما أنّ علماء هذهِ الأيام أيضاً ليسوا علماءً في الواقع[5].

---

(١) ن، م.

(٢) ن، م، ص٢٢١.

(٣) هذا هو رأي خاص بالسيد حيدر، ولم يحكم أحد من الشيعة بكفر الإسماعيلية أو الزيدية.

(٤) جامع الأسرار، ص٤٨ و ٦١٥.

(٥) ن، م، ص٦١٤.

عوامل تشيّع المتصوفة

تطرق السيد حيدر بعد فرضه لكون المتصوفة من الشيعة لمواضيع توضح مراده من تشيع المتصوفة. فهو يعلّل ذلك بكون المتصوفة هم حملة أسرار الأئمة ﷺ. وقبل أن يعرِّج على إثبات هذا المدعى يشير السيد إلىٰ أن أصحابنا الشيعة يرفضون كون المتصوفة هم حملة أسرار الأئمة ويرفضون أيضاً توفر تلك العلوم والأسرار في غير الأئمة. وجحدوا بالمتصوفة أساساً وكفَّروهم.

ثم يضيف قائلاً:

«نحن نريد إثبات كون المتصوفة حملةً لأسرار الأئمة وأنهم (المؤمن الممتحن)».

وهنا يستشهد بحديث للإمام علي ﷺ عندما صنف الناس إلى «عالم رباني ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاعٍ...».

ثم كتب:

«فالمتصوفة ليسوا من القسم الأول، لأنهُ مختص بالأنبياء والأئمة، وكذلك ليسوا من الصنف الثالث لأنهم أولياء وخلفاء الله تعالى فلا يليق به ذلك. فثبت كونهم من الصنف الثاني».

ثم يعقب بحديث للأئمة: «نحن خزانة الأسرار» فيقول:

«هل تقرون أنتم الشيعة بأنكم لستم حملة الأسرار. وإنهم هم الحملة وحدهم... ».

ثم يكمل استدلاله بصورة المحاججة مع أحدٍ من الشيعة:

«فان قلت إن الصوفية ليسوا حملة أسرار ولا أهـلاً لـذلك. بل الأسرار ما هو عند الشيعة وحسب. أقول فهي لا تتعدى عدة احتمالات: إذا كان ما هو بحوزتك هـو علـوم الأئمـة وأسرارهم، ففي هذهِ الحالـة لا توجـد هنـاك ضـرورة أن يوصوا بكتمانها، ذلك لأن علـوم الـشريعة التـي عنـدك لا داعي من كتمانها وحسب بل نشرها وإظهارها على المنـابر من الواجبات وسترها من الكفـر... وإن كنـت تعتقـد بـأن علوم الأئمة وأسرارهم منحصرة بما هـو عنـدك ولا يزيـد عليه، فهذا اعتقاد باطل وتـوهم خـاطيء وجهـل بمراتـب الكمال ودرجات الأئمة، فان ما أنت عليه لـيس إلا مرتبـة من تلك المراتب، بل ومن أقل الدرجات أيضاً. وإن قلـت لماذا لا يمكن لتلك الأسرار المذكورة في نصوص الأئمـة أن تكون ما هو متوفر في الظاهر لدى مذهب الإمامية الإثنا عشرية؟ قلتُ لو صح ذلك لانتفت الغاية وراء إبقاء ضرورة الحفاظ على الأسرار وتأكيد الأئمة على هذا الأمر. فقد قام الأئمة أنفسهم بنـشر أهـدافهم وأسـرارهم حتـى بالـسيف أحياناً. ومعلوم أن الإمام علي عليه السلام بقي منكباً في نضالهِ منـذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وحتى استشهادهِ عليه السلام لدحر المعاندين للدين إذن فهذا ادعاء باطل وأقرب للجنون والصبيانية».

ثم استعرض في هذهِ المسألة وهي لو أنّ أحدهم قال:

«أن يكون هنالك فرق بين المؤمن الممتحن وغير الممتحن هذا أمر مقبول، لكن ما هو الدليل على انحصار هذهِ الصفة بالمتصوفة؟ بل قد يصدق ذلك على غيرهم. قلتُ إن مجرد

الاعتراف باختصاص حملة أسرار الأئمة بطائفة خاصة هـو كافٍ، ونحن أيضاً لن نضيف عليه شيئاً. فان كانت المشكلة هو اسم الصوفية، إذن استبدلهُ بما يحلو لـك. فـلا أهميـة للإسم بقدر ما يهمنا المعنى، أي المفاهيم الخاصـة بأسـرار العلوم من معاني التوحيد وسر الوجـود. وان كنـت تـدرك معنى التصوف وسبب تسميتهِ لما رفضتهُ، لأن التصوف هو أن تتخلق بالأخلاق الإلهية في العلم والعمل، وماذا أفـضل من ذلك!

بعد ذلك ذكر مواضيع أخرى ترتبط بمعنى التصوف فقال:

المتصوف هو من آمن بأحكـام الـشريعة ظـاهراً وبحـث حقائقهـا وحكمها باطناً، زاهدٌ في مال الدنيا ولا يدخر منها شيئاً[1].

ثم ذكر في جانب آخر من حديثهِ ما يتعلق بنسبة فرقـة الـصوفية للأئمة عليهم السلام.

وقد وردت الإشارة إلى هـذا الموضـوع فـي كـلا كتابيـه التفـسير وجامع الأسرار. مع شيء من الاختلاف. حيث لم يمنح في جامع الأسرار قيمة تذكر للخرقة الصورية:

«يرى عوام المتصوفة وغيرهم من النـاس أن الخرقـة هـي السر الموروث عـن الإمـام علي عليه السلام وأبنائِهِ، بينما اعتبـرت النخبة ذلك في سر الولاية»[2].

أما بالنسبة للتفسير فورد فيه:

---

(١) راجع: جامع الأسرار، ص٣٦ - ٤٨ (مع التلخيص)..

(٢) ن، م، ص٢٢٩ - ٢٣٠.

«لقد اجتمع المشايخ والعلماء في باب التصوف على أن (الخرقة الصورية) هي تلك التي كساها جبرئيل بأمر من الله للنبي ﷺ ثم تلقاها الإمام علي عليه السلام من لدن الرسول»[1].

وعلى كل حال يبقى المهم من البحث هو (الخرقة المعنوية)، فهي تعني سر الولاية والتوحيد عند الخواص من الموحدين، ذلك السر الذي أوحاه الله تعالى لآدم عن طريق جبرئيل أو غيره حتى وصل إلى الإمام علي عليه السلام ثم إلى ولدهِ. وليس مقصودنا من الخرقة هو خصوص ثياب الصوف والقطن، فلا دور لها في بلوغ الإنسان لكمالاتهِ (التي تتوقف على إرشاد وهداية الأنبياء) بل الخرقة هي من قبيل لباس التقوى المشار إليه في القرآن الكريم. ولباس التقوى هو ما يمنح صاحبه التقوى من ورع وزهد وعبادة وتهذيب الأخلاق، والتخلق بالأخلاق الإلهية وبآدابها. وكما يقول رسول الله ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله»[2].

وقد تطرق السيد حيدر هنا أيضاً لخرقة الألف مسمار، حيث يقول:

«ليس المراد من هذهِ الخرقة ثياب بعض المتصوفة وما ينمقون من جلابيب، بل أعني تهذيب النفس وتطهيرها من ألف صفة ذميمة وتزينها بألف سجية حميدة. ليكون تجنيب النفس عن كل صفة كتثبيت المسمار في الجدار»[3].

---

(١) التفسير، ج١، ٥١٩ – ٥٢٠.

(٢) ن، م، ص٥٢٤ – ٥٢٥.

(٣) ن، م، ص٥٢٦.

السيد حيدر ومتصوفة الشيعة

اعتبر السيد حيدر بعض المشاهير ـ وفقاً لنظرتهِ الخاصة ـ شيعة، في الوقت الذي لم يصنفهم علماء الشيعة في مذهبهم. كحسن البصري ـ مثلاً ـ . فقد صنفهُ في عداد الصوفيين المتصلين بالإمام علي عليه السلام وقال فيه:

«كان من أبرز تلامذة الإمام علي عليه السلام وأتباعهِ الخلص»[(١)].

ومن جملة ذلك أيضاً، فخر الدين الرازي، وإن تفاوت نص السيد هنا عن سابقهِ حسن البصري. فهو من جهة يقول برجوع المدارس العرفانية للأئمة عليهم السلام[(٢)]، ثم يعرب من جهة أخرى على أن بعض العلوم الرسمية عادت واتصلت بالعرفان. ثم يضيف:

«فمنهم الإمام العالم الفاضل الكامل فخر الدين الرازي رحمهُ الله»[(٣)].

من الممكن أن يسعى آخرون لتقديم فخر الرازي شيعياً، إلاّ أن ملاكهم مغايرٌ لملاك السيد حيدر.

كذلك الحال بالنسبة للغزالي، حيث قال فيه:

«فمنهم الإمام الكامل المحقق محمد بن محمد الغزالي رحمة الله عليه»[(٤)].

---

(١) جامع الأسرار، ص٤.

(٢) ليس العرفان وحدهُ فحسب بل قال برجوع سائر العلوم لهم عليهم السلام من قبيل: الفصاحة، النحو، التفسير، الفقه (الحنفي والشافعي والحنبلي والمالكي والامامي)، علم الكلام ((للمعتزلة والاشاعرة والشيعة والخوارج) وكذلك علوم الفلسفة والعرفان. فهو يعتقد بان جميع هذهِ كانت من علوم أهل البيت عليهم السلام. (نص النصوص، ص٢١٣ - ٢١٦).

(٣) جامع الأسرار، ص٤٨٨.

(٤) ن، م، ص٤٩٣ - ٤٩٤.

وقد شمل الملاك المنفرد لديهِ شقيق البلخي، سري سقطي، جنيد البغدادي والشبلي فكان معياره متبايناً مع رأي العلماء كالفيض الكاشاني.

حيث قال الكاشاني في المحجة البيضاء بتشيع الغزالي ذلك لتصريح الأخير في كتاب سر العالمين بذلك[1]، ولم ينسب ذلك لمحي الدين لعدم تصريحهِ بهِ فرفضهُ مطلقاً. وبيّن هفواته وتناقضاته في الشرع، كي لا يضل من يجهل بأمرهِ فيتبعهم الناس[2]. في حين كان للسيد حيدر ثناء طويل على محي الدين.

كلاميات السيد حيدر

على الرغم من توسيعه لدائرة التشيع حتى شمل التصوف وفقاً لميولاتهِ في ذلك، إلاّ أنه كان يرفض التعرض للعقائد الكلامية في التشيع الرسمي كما أشرنا سابقاً. ولعلهُ يمكن القول بأنهُ كان يعتبر التشيع الرسمي والتصوف مكملين لبعضهما الآخر بمعنى تبقى الأجزاء ناقصة في حال انفاصلها، وإن كان يرى تفوق التصوف إلاّ أنه يرى صدور التشيع الكامل منهما بالاجتماع خاصة، لذا لا يحق لأحد المساس بالتشيع أو التصوف.

من هنا كانت له نظرة في غالبيةِ أبحاثه كأي متكلم ناطقٍ باسم الشيعة. فهو يستدل على أصل الإمامة بآيات التطهير والمباهلة والمودة وأحاديثِ الثقلين وهكذا حديث الغدير والمنزلة وجابر وسلمان[3].

---

(١) المحجة البيضاء، ج١، ص١.

(٢) بشارة الشيعة، ص١٥٠.

(٣) التفسير، ج١، ص٤١٩، ٥٠٢، ٥٠٩؛ جامع الأسرار، ص٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢.

وقد تعرض لبحث الإمامة في كلا كتابيه التفسير والجامع بشكل مفصل وهناك تصدى بحدة لبعض المتصوفة دفاعاً عن الفكر الكلامي الشيعي (في مقابل التشيع الصوفي):

«وكأني بشخص صوفي سني مسلسل بسلاسل التعصب والجدال، محجوب بحجاب أهل التقليد وأرباب المقال، يقول لِمَ يخصص الشيعة أئمتهم بالإثنا عشر إماماً وأية فائدة في هذهِ الاعداد»[1].

إلاّ أنه ذكر الموضوع ذاته في جامع الأسرار لكن بلحن أكثر مراعاة:

«ثمة تساؤلات لدى المتصوفة حول حصر الأئمة بالإثنا عشر وأصل عصمتهم»[2].

وفي تعليق له في الفصوص على عبارة ابن عربي حيث قال: «وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع». ذكر في ذيلها عبارة للقيصري قال فيها:

«يجب أن لا نتوهم بأن المراد من خاتم الأولياء هو المهدي ، فقد صرَّح الشيخ نفسهُ بأن المراد هو عيسى القادم من الأعاجم، في حين ان المهدي هو من أولاد الرسول ويظهر من العرب»[3].

---

(١) تفسير المحيط الأعظم، ج١، ص٥٤١.

(٢) جامع الأسرار، ص٢٣١.

(٣) جامع الأسرار، ص٤٣٥.

/بعد ذلك أورد السيد حيدر كلامهُ فقال:

«وإظهار هذا الكلام من القيصري ومخالفته للمشايخ المعظمين وأستاذه وشيخهِ ليس إلاّ من إظهار التسنن مع التصوف ترويجاً لمرتبتهِ عند الجمهور»[1].

أما بخصوص بحث الولاية المطلقة والمقيدة ورأي ابن عربي في رجوع (المطلقة) لعيسى و(المقيدة) لهُ، فكتب يقول:

«أنا أعتقد ـ ولا خلاف فيه ـ بأن أدنى منصب وزاري عند المهدي هو أرفع بكثير من مقام ابن عربي وأمثاله، وإن نسبة ابن عربي للمهدي، كنسبة العرش وما حواه من قلب العارف في حديث مع يزيد عندما قيل: «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف لما أحسّ بهِ»[2].

ثم يضيف:

---

(١) ن، م، ٤٣٦.

(٢) ن، م، ص٤٤٤، وجه السيد حيدر هنا انتقادات لاذعة جداً لمحي الدين ابن عربي، في حين قد أثنى عليه في مواضع أخرى وهذا من التهافت. وعلى أي حال فالسيد حيدر هنا من مقام التشيع الرسمي قال كلمتهُ. بينما أورد في نص النصوص يقول (ص١٠٥ و ١٠٦): ((الشيخ الحاتمي (محي الدين ابن العربي) هو من أولياء الله ولا يصدر من ولي الله سوى الحق والكذب منه محال. فالولي الحقيقي لا ينطق سوى بالحقيقة والواقع. والولي الواقعي هو من كان الله في بصرهِ وسمعهِ ولسانهِ ويدهِ فالكذب منه محال. لأنه قد ثبت بالدليل إن الإنسان الكامل أفضل من الملائكة ... والشيخ الحاتمي من الأولياء)). إذن كيف يخطأ هذا الولي كما يقول السيد، الذي أدعى نسبة كتاب النصوص للرسول مباشرة وأدعى الولاية المقيدة أيضاً؟ فمن هو على خطأ هل السيد حيدر أم ابن عربي؟ والله أعلم.

«المراد من هذا الكلام هو ان نسبة ابن عربي والمئات مثله ـ بل أضعاف ذلك ـ للمهدي هي من هذا القبيل»[1].

التقية عند السيد حيدر

يقدم السيد في بحث التقية تفاسيراً تتناسب مع موقف المتصوفة ثم يستدل عليها بأحاديث للأئمة. والتقية المتعارف عليها عند الشيعة هي عبارة عن استراتيجية التعامل مع الحكام وسياساتهم. لذا فهي تشمل حتى الموارد المتبعة مع الفقيه لاتصاله بالحاكم. أما السيد حيدر فلهُ تحليل آخر للموضوع.

ينقل السيد ضمن بحثهِ المطول حول أسرار الأئمة عليهم السلام أحاديثاً متعددة منها حديث للصادق عليه السلام حيث قال: أمرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السر والسر المستتر وسرٌ مقنعٌ بسر[2]، مضافاً لقولهِ عليه السلام: إن التقية من ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية لهُ. بما تضمن من إشارة لكتمان السر الوارد في الحديث السابق ومن هنا تقول فتوى علمائنا بوجوب التقية.

بعد ذلك ذكر مصداقاً لكلامهِ حول التقية برواية للإمام علي في يوم العيد:

«والله لو علم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله»، ثم عقب على ذلك بأبيات منسوبة للإمام السجاد عليه السلام تحمل الاتجاه ذاته:

---

(١) ن، م، ص٤٤٤.

(٢) جامع الأسرار، ص٣٣.

إني لأكتم من علمي جواهرهُ	كي لا يرى الحقَ ذو جهل
وقد تقدمنا فيها أبو حسن	مع الحسين ووصّى قبلهُ
يا ربّ جوهر علم لو أبوح	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولأستحلّ رجال مسلمون	يرون أقبح ما يأتونهُ حسنا[1]

إلى أن يقول:

«وإن الروايات في هذا المجال هي مما لا يعدّ ولا يحصى».

العلوم الحقيقية والاكتسابية عند السيد حيدر

قلّل السيد هنا من قيمة العلوم المكتسبة وأشار ضمن بحث مطول بخصوصها يقول:

«قد يحتاج الفرد إلى ما يقارب الثمانين عاماً لتعلم العلوم المكتسبة كي يتبين بعد ذلك من جهلهِ وغروره وتكبره وإتباعه للشيطان وهوى النفس وإن كان بعيداً عن الحق وأهلهِ فتشمله آية ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ۝ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ أما نيل العلوم الحقيقية فهو في غاية السهولة لاستلزامهِ صفاء السريرة والباطن. وإن كنا نقول بالاكتساب فإن نيلها لن يتطلب سوى ساعة من الزمن أو يوماً وليلة. وإن اعتبرناه كموهبة إلهية فقد تتحقق بأقل من ذلك»[2].

---

(١) ن، م، ٣٤ و ٣٥.

(٢) ن، م، ص٥٣٣ - ٥٣٤.

ثم نقل عن إبن ميثم البحراني قوله:

«إن طريق الموحدين من أهل الله ممن يُدعون بالمتصوفة هو الحق الذي لا تشوبهُ شائبة»[1].

الإمام ومفهوم القطب

من جملة المواضيع التي تفرد بها السيد وفقاً لنظرتِـهِ الخاصـة هـو مبحث الإمام والقطب. فهو يرى تـرادف القطـب والمعـصوم، أو القطـب والإمام وإتحادها في مصداق خارجي واحد هو الإمام[2].

* * *

(١) ن، م، ص٤٩٨.

(٢) ن، م، ص٢٢٣. يبقى في بحوث السيد الآملي جوانباً خاضعة للنقد - كما أشرنا سابقاً - حتى قد يصل بها إلى التهافت فيما بينها، إلاّ ان مقالنا هذا لـن يتجـاوز غرضـه سـوى اسـتعراض وجهات نظرهِ. وسوف نخصص لاحقاً - ان شاء الله - مقالاً في نقدها وخـصوصاً التهافـت الوارد فيها. ويجب أن لا يفوتنا في المضمار ذاتهِ كون الآملي هـو أول مفكـر شـيعي سـعى للتوفيق بين التصوف والتشيع الرسمي مقدماً بذلك فكراً جديداً. وهو جدير بالتقدير.

الغرب والتشيّع
تاريخ أئمة الشيعة في كبرى موسوعات المستشرقين عن الإسلام

د. مهرداد عباسي وعلي آقائي
ترجمة: محمد عبدالرزاق

تنويه

بعد الإصدار الثاني لدائرة المعارف الإسلامية[1]، والتي تُعدّ من أهم نتاجات المستشرقين حول الإسلام خلال القرون الأخيرة.

وما نحن بصدده هنا، هو التعريف بهذه المجموعة على نحو إجمالي، ومن ثم الإشارة لما ورد فيها من بحوث ومقالات عن المذهب الشيعي، وقد خُصص منها إثنا عشر مقالاً عن أئمة الشيعة، وردت معلوماتها في جدول رقم(١).

وللوقوف على مستوى هذه المقالات كماً وكيفاً سنتطرق خلال البحث لترجمة مؤلفيها، ومن ثم نخوض في بعض مضامينها. كذلك سنأتي لذكر بعض الملاحظات على المقالات شكلاً ومضموناً إلى جانب بعض المصادر والمراجع التي اعتمدها مؤلفوها. وفي الختام تقرير عن كل مقال، مع التأكيد على أبرز ما ورد فيه من تباين عمّا هو شائع في الأوساط.

---

(١) Encyclopaedia of islam, new edition (E12).

يبقى هدف هذا البحث، الذي هو تقديم فكرة للمحققين والباحثين المختصين عن (دائرة المعارف الإسلامية)، وخاصة فيما يتعلق بمواضيعها الواردة حول أئمة الشيعة، والدراسات الشيعية لدى الغرب عموماً. أما نقد وتحليل مضامين الكتاب بشكل دقيق ومفصل فهو عمل بحاجة لفرصة أوسع، حيث سنذكر بعد التعريف بالموسوعة بعضاً من تلك المبادرات والنقود.

تأسيساً على ذلك، سوف لن يكون هناك استكشاف لنقاط الضعف والسلب في الكتاب، فالهدف هو التعريف به فقط، لذا فليس لدينا نقد على محتوى المقالات التي سنتعرض لها فيما يأتي، وهذا لا يعني التسليم بكل ما ورد فيها أو تأييدها، فنقلها لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرنا.

دائرة المعارف الإسلامية

عام ١٨٩٥م بدأت جامعة (ليدن) الهولندية ـ وهي من أهم مراكز الدراسات الإسلامية والاستشراقية هناك ـ بالتعاون مع رابطة الأكاديميين الدولية، والمجمع العلمي الملكي بهولندا مشروعها في تأليف وطباعة دائرة معارف إسلامية شاملة باللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية.

وكان (تيودور هوتسما) أول مشرف على العمل، وهو من جامعة (أوتراخت) الهولندية، ثم في سنة ١٩٢٤ أوكل العمل من بعده إلى (فينسينك).

صدر أول أجزاء الطبعة الألمانية سنة ١٩٠٨ والذي كان حصيلة تعاون وتآزر المستشرقين والعلماء بالإسلام وغالبيتهم من غير المسلمين، حتى صدر الجزء الرابع والأخير منها سنة ١٩٣٤.

وصدرت الطبعة الإنجليزية في أربعة أجزاء وجزء خامس ضمّ ملاحق خلال الأعوام (١٩١٣ ـ ١٩٣٨). وقد اشترك في تأليفها نخبة من المستشرقين أمثال: أرنولد، بروكلمان، كارادو، جولدزيهر، غايب، ماسنيون، نيكلسون، فينسينك، بالإضافة لبعض الباحثين من الدول الإسلامية. وقد حوت على أكثر من تسعة آلاف مدخل معجمي في أكثر من خمسة آلاف صفحة من المعلومات الخاصة بالتاريخ والجغرافيا والحضارات والعلوم والمعتقدات والفرق الإسلامية والشعوب والطوائف ومشاهير المسلمين، الأمر الذي جعلها من الموسوعات المهمة والفريدة، لكنها مع ذلك لم تخلُ من الهفوات العلمية، أما على حساب الأهواء الخاصة أو نظراً لما تظهر من نظريات جديدة تنقض سابقاتها.

ونظراً لأهمية هذه الموسوعة، فقد تم في عام ١٩٨٧ المباشرة في تجديد طبعتها الأُولى بتحرير ثان وإعادة نظر إجمالية، حيث توقف العمل بها في منتصف الطريق.

أمّا عنوانها الكامل ـ حسب الطبعة الأُولى ـ فهو «دائرة المعارف الإسلامية: ثقافية، جغرافية، انثروبولوجية، رجالية».

وقد تُرجمت تدريجياً فيما بعد إلى لغات الحضارة الإسلامية الأُم، كالعربية والتركية والأُوردوية، فعلق عليها الكتّاب المسلمون، ونقلوا عنها أيضاً[1].

---

(١) نقلنا التعريف بالإصدار الأول لدائرة المعارف الإسلامية (بتصرف) عن: مرتضى أسعدي، دائرة المعارف هاي إسلامي در زبان انكليسي (دوائر المعارف الإسلامية في اللغة الإنجليزية)، مجلة كيهان فرهنگي، السنة ١٣، خرداد وتير ١٣٧٥هـ. شمسي، العدد ١٢٧.

بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها بدأ القائمون على عمل الموسوعة يلمسون الحاجة الملحة في مراجعتها وتنقيحها، ففكروا في طباعتها طبعة ثانية في إصدار جديد، فتقرر ذلك تحت إشراف: جوزيف شاخت، ولوي برونسال، وكرامرز، وغايب. وصدر الجزء الأول منها سنة ١٩٦٠ عن دار (بريل) بمدينة (ليدن)، وكان يشمل الحروف (A ، B) في ١٣٥٩ صفحة، وقد دام هذا العمل الدؤوب طيلة نصف قرن، ثم بعد عام ١٩٦٠، وخلال فواصل زمنية، صدرت الأجزاء تباعاً حتى نهاية المشروع عند الجزء الحادي عشر، الذي جاء فيه ذكر الحروف (V إلى Z) في ٥٧٥ صفحة، وذلك سنة ٢٠٠٢.

وقد تعاقب خلال هذه المدة الطويلة بعض المحققين خلفاً لبعضهم الآخر، فبالإضافة للأسماء الأربعة السابقة تطالعنا أسماء أُخر أمثال: لويس، وبيلات، وميناج، وويلكومة، وبازورت، ووان دونزل، وهاينريش، كمشاركين في الأجزاء اللاحقة. وقد أشرف على إصدار الجزأين الأخيرين «العاشر والحادي عشر»، مضافاً للأسماء الثلاثة الأواخر، كل من: بيرمن، وبيانكوس.

تجدر الإشارة إلى صدور مستدرك (supplement) على الحروف (A إلى L) سنة (١٩٨٠) كملحق بالموسوعة.

وقد جاء في مقدمة فريق العمل للإصدار الجديد من دائرة المعارف الإسلامية: «تعتبر الطبعة الأخيرة لدائرة المعارف الإسلامية مراجعة وإنعكاساً للمعلومات والنتائج الجديدة التي تولدت لدينا تجاه العالم الإسلامي، إنّ هذا الكتاب من المصادر النادرة والقيمة ليس فيما يخص الدين الإسلامي وحسب، بل لكونه يتناول سائر المسلمين

وحدودهم الجغرافية؛ حيث إن موضوع المقالات الواردة فيه تتناول ما يلي: أعلام الإسلام في كل عصر وبقعة، القبائل والأُسر المالكة، علوم المسلمين وفنونهم، مؤسساتهم الدينية والسياسية، جغرافية مدنهم وكذلك مزارعهم ومواشيهم، إلى غير ذلك من المقالات التي تتطرق في بحوثها لملوك العرب والمسلمين في شتى أصقاع العالم الإسلامي، من قبيل: ملوك إيران، وآسيا الوسطى، وشبه القارة الهندية، وأندونيسيا والإمبراطورية العثمانية وغيرها»[1].

إن كتاب دائرة المعارف الإسلامية ـ على الرغم من نقاط الضعف فيه ـ من المصادر المهمة؛ لأنه يمثل دراسة موسعة عن الدين الإسلامي بجميع نواحيه، وهو أيضاً حصيلة علمية لعدة قرون من البحث والتنقيب في صفحات التاريخ، فلا غنى لباحث عنه.

لقد مارس الأُوربيون مناهج عدة خلال القرون الماضية حتى توصلوا إلى اُسلوب جديد ومجدٍ، قَدَّم نتائج مطلوبة في مختلف المجالات، لا سيما على صعيد الدراسات الإسلامية الإستشراقية، لكن ذلك لا يمنع من بروز بعض الإخفاقات في بعض آرائهم ونظرياتهم. ومن أبرز مصاديق ذلك، التباين الملحوظ بين ما جاء في الطبعة الأُولى لدائرة المعارف الإسلامية والثانية منها.

إلاّ أن المهم في الأمر لهذا المشروع هو صدوره بثلاث لغات في آن واحد (الإنجليزية والألمانية والفرنسية)، وانتشاره في غالبية مكتبات العالم، فهي تمثل بوابة الاطلاع على تفاصيل الحياة الإسلامية لا سيما

---

(١) نقلنا هذا الموضوع عن موقع إنترنيتي: www.brill.nl

لدى من لا يجيد لغات العالم الإسلامي (العربية، الفارسية، التركية).

الشيعة في دائرة المعارف الإسلامية

ورد ذكر مذهب التشيع في (E12) باعتباره واحداً من أهم المذاهب الإسلامية. اُنظر مقال: الشيعة (ج٩، ص٤٢٠) مضافاً لشرح فرقه المتعددة بشكل منفصل أمثال: الإسماعيلية (ج٤، ص ١٩٨)، الباطنية (ج١، ص١٠٩٨)، الكيسانية (ج٤، ص ٨٣٦)، الزيدية (ج١١، ص ٤٨٨) الجارودية (ج٢، ص ٤٨٥)، النصيرية (ج٨، ص ١٤٥)، الواقفية (ج١١، ص١٠٣).

أما الشيعة الإمامية فقد اُدرج موضوعها تحت مدخل الاثني عشرية (ج٤، ص٢٧٧)، وكان من نصيب الدكتور (حسين نصر) الكاتب الإيراني والأُستاذ بجامعة (جورج واشنطن). وقد قسم الدكتور نصر تاريخ التشيع الإمامي إلى أربعة مراحل:

أ ـ عصر الأئمة الاثني عشر.

ب ـ من الغيبة الكبرى إلى الغزو المغولي في عصر الطوسي.

ج ـ من عصر الطوسي إلى الدولة الصفوية.

د ـ من الدولة الصفوية وحتى الحقبة المعاصرة.

وقد ورد التعريف بكل عصر ورجالاته وفقاً للعناوين الأربعة. بعد ذلك تناول الكاتب مواضيع الأحكام الشرعية حسب المذهب من قبيل الصوم والصلاة، بالإضافة إلى بيان الأُصول الاعتقادية عند أبناء الإمامية.

وهناك أيضاً مدخل بأعلام ورجالات الشيعة الإمامية سواء من صحب الأئمة أو من المحدثين والفقهاء والمتكلمين والمفسرين،

متقدمين ومتأخرين من قبيل: مالك الأشتر (ج١، ص٧٠٤)، هشام بن الحكم (ج٣، ص٤٩٦)، مؤمن الطاق (ج٩، ص٤٠٩)، الشيخ الكليني (ج٥، ص٣٦٢)، الشيخ الصدوق (ج٣، ص٧٢٦)، الشيخ الطوسي (ج١٠، ص٧٧٤)، الشريف الرضي (ج٩، ص٣٤٠)، الشريف المرتضى (ج٧، ص٦٣٤)، الطبرسي (ج١٠، ص٤٠)، العلامة الحلي (ج٣، ص٣٩٠)، صدر المتألهين (ج٧، ص٥٤٧) الفيض الكاشاني (ج٧، ص٤٧٥)، العلامة المجلسي (ج٥، ص١٠٨٦)، والشيخ عبدالله المامقاني (ج٦، ص٣١٢).

لكن، ما يهمنا من ذلك كله اثني عشر مقالاً في الأئمة الاثني عشر ودورهم السياسي والاجتماعي، وسيأتي الحديث عنها لاحقاً.

من المناسب التأكيد مرة أُخرى بأننا هنا بصدد تقديم قراءة سريعة للكتاب المذكور دون الخوض في نقد محتوياته أو ترجيحها.

نعم، ثمة نقود لبعض المحققين على تلك المحتويات لا سيما فيما يتعلق بمواضيع الأئمة، طرحت من خلال مقالات نذكر بعضها للاطلاع:

• محمود مهدوي دامغاني: صورة الشيعة في دائرة المعارف الإسلامية، مهرجان الشيخ الطوسي، ج٣، إعداد محمد واعظ زاده الخراساني، مشهد ١٣٥٤هـ. شمسي، ص٧٨٧ ـ ٧٩٨.

• محمود مهدوي دامغاني: نظرة على بعض مقالات دائرة المعارف الإسلامية، نگين السنة ١١، العدد ١٢١، خرداد ١٣٥٤هـ. شمسي، ص١٩ ـ ٢١، ٢٦ ـ ٥٠.

• عبدالهادي الحائري: كلمة حول دائرة المعارف الإسلامية، نشر دانش، البنة الثانية، العدد الأول، شهري آذر ودي ١٣٦٠هـ. شمسي.

● محمد رضا هدايت پناه: التماثل الإسمي والتبـاين المـاهوي.. نقـد مقال الإمام الحسين عليه السلام في دائرة المعارف الإسلامية، مجلة الحوزة والجامعة السنة الثامنة، شتاء ١٣٨١هـ. شمسي، العدد ٣٣، ص١٦٩ ـ ١٧٨.

● دانشنامه ايران واسلام (موسوعة إيران والإسلام) تحت إشـراف إحسان يارشاطر، بنگـاه ترجمـة ونـشر كتـاب ٢٥٣٦ ـ طهـران، الرسـالة الأُولى، المقدمة، ص١٩ ـ ٢٢.

● دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، تحت إشـراف كـاظم الموسـوي البجنوردي ـ طهران ١٣٦٧ هـ. شمسي، الجزء الاول، المقدمة، ص٨ ـ ٩.

فهرس عام بالمقالات الواردة فى دائرة المعارف حول الأئمة

الموضوع		الصفحة	الجزء	عدد الأعمدة	الكاتب	مصادر المقال
الإمام علي عليه السلام	ALI B. ABI TALIB	٣٨١	I	١٠	L . VECCIA VAGLIERI	٢٦
الإمام الحسن عليه السلام	AL- HASAN B. ALI B. ABI TALB	٢٤٠	III	٦	L . VECCIA VAGLIERI	٣٣
الإمام الحسين عليه السلام	AL- HUSAYN B. ALI.	٦٠٧	III XI	١٧	L . VECCIA VAGLIERI	٤٦
الإمام السجاد عليه السلام	ZAYN AL – ABIDIN	٤٨١	VI	٣	E . KOHLBERG	٥٠
الإمام الباقر عليه السلام	MUHAMMAD B. ALI ZAYN AL-ABIDIN	٣٩٧	I II	٤	E . KOHLBERG	٦٠
الإمام الصادق عليه السلام	JAFAR AL-SADIK	٣٧٤	VI	٢	M . G . S . HODGSON	٩
الإمام الكاظم عليه السلام	MUSA AL-KAZIM	٦٤٥	I	٥	E . KOHLBERG	٦٤
الإمام الرضا عليه السلام	ALI AL-RIDA	٣٩٩	I VI	٢	B . LEWIS	١٨
الإمام الجواد عليه السلام	MUHAMMAD B. ALI AL-RIDA	٣٨٦	I	٢	W . MADELUNG	١١
الإمام الهادي عليه السلام	AL-ASKARI	٧١٣	I II	١	B . LEWIS	١٦
الإمام العسكري عليه السلام	HASAN AL – ASKARI	٢٤٦	VI	١	J . ELIASH	١٥
الإمام المهدي عليه السلام	MUHAMMAD AL-KAIM	٤٤٣	I	١	J . G . J . TERHAAR	٧

إليك نبذة عن حياة أولئك المؤلفين ومسيرتهم العلمية والتعريف بأهم آثارهم[1]:

جوزيف إلياس (Joseph Eliash):

وهو من مواليد أُورشليم (١٩٣٢)، والده طبيب جراح، وأُمه ربة منزل. بدأ دراسته الجامعية بأُورشليم وجامعة هيبرو (Hebrew) حصل على البكلوريوس سنة ١٩٥٨، والماجستير سنة ١٩٦٢ من الجامعة نفسها.

انتقل إلى إنجلترا لإكمال دراسته للدكتوراه هناك، فنال شهادة

---

(١) مصادر هذا القسم من البحث:

ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف ـ القاهرة، [بدون تاريخ]، ج١، ص٤٦٦ وج٢، ص١٤٣-١٤٥.

ـ قرص مدمج صادر عن منشورات برايل في ليدن ـ هولندا: index islamicus

ـ أخذ كلام المترجم (؟) حول المؤلف من :

مارشال هاجسن، فرقة الإسماعيلية، ترجمة فريدون بدره أي، مركز الثورة الإسلامية للنشر والتعليم ـ طهران ١٣٦٩هـ. ش.

ـ مواقع الإنترنت التالية:

www.princeton.edu

www.press.uchicago.edu

www.bornesandnoble.com

www.oberlin.edu

www.leidenuniv.nl

www.niwi.knaw.nl

www.iis.ac.uk

www.brill.nl

(ph.d) في الدراسات الإسلامية من جامعة لندن سنة ١٩٦٢. ثم سافر إلى أمريكا سنة ١٩٦٧ فعمل في بعثة الدراسات العليا في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا. وفي السنة ذاتها بدأ يدرس في (UCIA) حتى عام ١٩٧١ إلى جانب كونه معيداً في كلية أوبلرلين للدراسات اليهودية. وفي عام ١٩٧٢ بدأ فرع الدراسات اليهودية والشرق أوسطية عمله في الكلية بإدارة إلياس حتى آخر أيام حياته. وقد قام من خلال هذا المشروع العلمي الجديد بتدريس اللغة العربية والعبرية، وإلقاء محاضرات في الدراسات الإسلامية والتاريخ اليهودي، حتى اصبح أُستاذاً للدراسات العليا هناك عام ١٩٧٤.

ولإلياس مشاركات في مؤتمرات وندوات عالمية في شتى الأصقاع، من قبيل: مشاركته عام ١٩٧٣ بمؤتمر المستشرقين العالمي في جامعة السوربون، كذلك سنة ١٩٧٦ في المؤتمر العالمي للدراسات اليهودية في أورشليم، وعام ١٩٧٩ في مؤتمر الإسلام والعالم الحديث بجامعة الأزهر. وهكذا كانت مسيرته العلمية حتى وافاه الأجل سنة ١٩٨١ عن عمر ناهز التسعة والأربعين إثر نوبة قلبية.

لقد تمحورت دراسات إلياس الأخيرة بين عام ١٩٧٨ وحتى ١٩٨١ حول المذهب الشيعي وفكره. وقد ترجم ونشر مجموعة من رويات (الكافي) بدعم من بعض المؤسسات.

في العام ١٩٨٠ وخلال حادثة احتجاز الرهائن الأمريكيين بإيران توجهت الأضواء نحو إلياس عندما صرح بأنّ الإمام الخميني تجاهل قوانين الفقه الشيعي باحتجاز هؤلاء الأمريكيين.

ويظهر إنّ أهم نتاجات إلياس هو ذلك الكتاب الذي لم يطبع بعدُ،

وعنوانه: الشيعة الإمامية كما في نصوصهم الروائية[1]، إذ بحث فيه نظريات الشيعة في باب المرجعية والحكومة وفقاً لآراء فقهائها ومتكلميها.

وله أيضاً مقالات منشورة في المجلات الغربية المعنية بالدراسات الإسلامية والاستشراقية، منها آراء فقهاء الشيعة في المرجعية الفقهية والسياسية[2]، والانطباع الخاطئ عن المكانة القانونية لعلماء إيران[3].

أما مساهمة إلياس في عمل دائرة المعارف الإسلامية فهي محدودة جداً، ولعل ذلك عائد لموته المفاجئ. فلم يؤلف فيها سوى مقال في (الإمام الحسن العسكري عليه السلام).

مارشال غودرين زيمز هوجسن (Marshall G.S.Hodgson)

من مواليد ولاية إينديانا الأمريكية (١٩٢٢). كان والده يعمل أميناً لإحدى المكتبات، من هنا كانت الأجواء التي عاشها مارشال مفعمة بالعلم والمطالعة. حصل على البكلوريوس سنة ١٩٤٣ من جامعة غولرادو، ونال درجة الدكتوراه سنة ١٩٥١ من جامعة شيكاغو. وفي عام ١٩٥٣ أصبح أُستاذاً مشرفاً على الدراسات العليا بجامعة شيكاغو، بعد ذلك أصبح أُستاذ التاريخ بها، وظل يدرس التاريخ ويؤلف فيه حتى وفاته.

---

(١) Twelver shi' ism as seen though the Hadition.

(٢) "The Ithna 'ashari – shi'i juristio theory of political and legal authority", in studia Islamica, 29 (1969), pp. 30-17.

(٣) "Misconception regarding the juridical status of the iranian ulama", in international Journal of Middle, (1979) i01, pp. 52 - 9.

توفي مارشال مبكراً عن ٤٦ عاماً، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع أن يكون ملماً بعدة لغات منها: الفرنسية، الألمانية، الإيطالية، اللاتينية، العربية والفارسية، بالإضافة لاطّلاعه على الأُوردوية والتركية أيضاً.

لم يمنحه موته المفاجئ إنجاز أكثر دراساته ومؤلفاته، وله كتابان معروفان: أحدهما: (The Venture of islam)، وقد اشترك في إكماله كل من روبن وإسميز فطُبع[1] وحقق نجاحاً واسعاً.

أما كتابه الآخر فهو: (Order of the Assassins)، وقد ترجم للفارسية[2].

ساهم مارشال في الإصدار الثاني لدائرة المعارف الإسلامية من خلال مقاله (الإمام الصادق)، مضافاً لمواضيع متفرقة حول الشيعة وخصوصاً الفرقة الإسماعيلية، وأهم تلك المواضيع الجانبية لمارشال: عبدالله بن سبأ (ج١، ص٥١)، الباطنية (ج١، ص١٠٩٨)، الداعي (ج٢، ص٩٧) الجارودية (ج٢، ص٤٨٥)، الغَيبة (ج٢، ص١٠٢٦)، الغُلاة (ج٢، ص١٠٩٣)، الحجة (ج٣، ص٥٤٣).

إيتان كولبرج (Etan kohlberg)

من مواليد ١٩٤٣، أتم دراسته الجامعية في إحدى الجامعات الإسرائيلية ومن ثم بجامعة أُكسفورد فحصل فيها على شهادة (ph . d) عام ١٩٧١. وقد ركّز اهتماماته في الدرس والتأليف على مصادر ونظريات الشيعة وتاريخها، لا سيما الإمامية، وهو اليوم يحاضر في اللغة

(١) طُبع الكتاب في شيكاغو عام ١٩٧٤م.

(٢) مارشال هاجسن، الفرقة الإسماعيلية، مصدر سابق.

العربية وآدابها بجامعة هيبرو (Hebrew) بأُورشليم.

عنوان أبرز تحقيقاته حول الشيعة هو:

Medieval scholar at work: ibn taw – us and his library[1]

وقد حظي الكتـاب بإعجـاب بعـض المستـشرقين، وهـو متـرجم للفارسية أيضاً[2]، وكان قد أصدر قبله كتابين: أحدهما: تـصحيح جوامـع آداب الـصوفية وعيـوب الـنفس ومـداواتها لأبـي عبـدالرحمن الـسلمي (أورشليم ١٩٧٦).

والآخر: العقيدة والقانون عند الشيعة الإمامية[3].

بالإضافة لجملة من البحوث والمقالات المنشورة، منها:

١ ـ [أبو تراب (بحث في التسمية)].

"Abu Turab (Discussion of the name)" in BSOAS, 41 (1978), pp. 352 - 347.

٢ ـ [حديث الشيعة].

"Shi'i Hadith", in Arabic Literature to the end of the omayyad Period, cambridge 1983.

٣ ـ [بعض نظريات الشيعة الإمامية في الصحابة].

"Some imamshi'i, views on the sahaba," in Jerusalem studies in Arabic and islam, 5 (1948). pp. 175 - 143.

---

(١) صدر هذا الكتاب في ليدن سنة ١٩٩٢.

(٢) أتان كلبرج، مكتبة ابن طاووس، حياته وآثاره، ترجمة السيد علي قرائي ورسـول جعفريـان، قم ١٣٧١هـ. شمسي.

(٣) Belief and law in Imami shi ism, Aldershot 1991.

٤ ـ [الأُصول الأربعمئة].

"AL – usul al – arba' umi'a", in Jerusalem studies in Arabic and islam, 10 (1987), pp. (166-128).

٥ ـ [الإمام والمجتمع.. مرحلة ما قبل الغيبة].

"Imam and community in the pre – Ghayba Period", in Authority and Political culture in shi'ism, (ed.) said Amir arjomand, ALbany 1988, pp. 53 -25.

بالإضافة لمقالاته في دائـرة معـارف الإيرانيكـا (iranica)، ودائـرة المعارف الدينية (بإشراف إلياذة)، ودائرة المعـارف الإسـلامية بإصـدارها الثاني، فعلاوة على مقالاته في: (الإمام السجاد)، و(الإمام الباقر)، و (الإمام الكاظم)، لديه أيضاً بحوث من قبيل: المحمدية (ج٧، ص٤٥٩)، مسلم بن عقيل (ج٧، ص ٦٨٨)، الرجعة (ج٨، ص ٣٧١)، الـسفير (ج٨، ص٨١١)، الشهيد (ج٩، ص٢٠٣)، الشهيد الثاني (ج٩، ص٢٠٩)، سليمان بـن صـرد الخزاعي (ج٩، ص٨٢٦)، الطبرسي (ج١٠، ص٤٠).

برنارد لويس (Bernard Lewis)

ولد بلندن سنة ١٩١٦، وأكمل دراسته بجامعتها وبمعهد الدراسـات الشرق ـ إفريقية (SOAS). حصل علـى شـهادة البكلوريـوس فـي فـرع التاريخ ـ بالتركيز على تاريخ الشرق الأوسط والأدنـى ـ عـام ١٩٣٦، ثـم حاز على شهادة الدكتوراه في تاريخ الإسلام عام ١٩٣٩. درس مـدة فـي فرع المحاماة، لكنهُ سرعان ما اكتشف انسجامه مع التاريخ فعاد للتحقيـق والتدريس في هذا المجال، وحاضر في تـاريخ الـشرق الأوسـط. كـذلك تتلمذ لويس في جامعة باريس فنال الدبلوم العالي في الدراسات السامية. وفي عام ١٩٣٨ مارس التدريس ـ بشكل رسمي ـ في معهـد الدراسـات

الشرق ـ إفريقية، وبقي في جامعة لندن حتى سنة ١٩٧٤، وانتقل بعدها إلى جامعة برينستون وظل أستاذاً بها حتى تقاعد عام ١٩٨٦، وعلى الرغم من تقاعده عن التدريس إلاّ أنه ظلّ يقدم خبراته العلمية في مجال الإشراف على بعض رسائل الدكتوراه.

تناول لويس خلال مسيرته العلمية مواضيع مختلفة للدراسة والتحقيق، وظهرت لديه الرغبة في مطلع نشاطه بالتاريخ الإسلامي في القرون الوسطى، لا سيما ما يتعلق بالتيارات والحركات الدينية كالإسماعيلية. ثم اعتنى فيما بعد بالشرق الأوسط المعاصر قبل أن يختار تاريخ الإمبراطورية العثمانية موضوعاً أساسياً لبحوثه التحقيقية، حتى توصل في نهاية المطاف إلى الجمع بين المواضيع الثلاثة عن طريق تحليل تاريخ علاقات أوربا والإسلام من بدايات العهد العثماني وحتى العصر الحاضر. وتبين مؤلفاته الصادرة منهجيته المتبعة في دراساته التأريخية، نذكر منها:

١ ـ [تاريخ الأقوام العربية].

The Arabs in History, London 1950.

٢ ـ [الإسماعيلية].

The Assassins, London 1967.

٣ ـ [الإسلام ولغة السياسة].

The Political Language of islam, chicago 1988.

٤ ـ [النسب والاسترقاق في الشرق الأوسط.. تحليل تأريخي].

Race and Slavery in The Middle East: an Historical Enquiry, new york 1990.

٥ ـ [الإسلام والغرب].

Islam and the West, new York 1993.

٦ ـ [السنخيات المترامية الأطراف في الشرق الأوسط].

The multiple Identities of the Middle East, London 1998.

عُرف برنارد لويس بكثرة نتاجاته، وقد عمل مقوماً ـ لفترة وجيزة ـ في إصدار دائرة المعارف الإسلامية، بالإضافة لمساهمته ببعض البحوث فيها، أبرزها ما يتعلق بتاريخ الإسلام والإمبراطورية العثمانية، ولهُ مقالات في: (الإمام الرضا عليه السلام)، و(الإمام الهادي عليه السلام) في (E12)، علاوة على مواضيع متفرقة كالعباسيين (ج١، ص١٥)، أبو الخطاب (ج١، ص١٣٣)، العلويون (ج١، ص٤٠٠)، الباب (ج١، ص٨٣٢)، أيوب صبري باشا (ج١، ص٧٩٦) بهجت مصطفى أفندي (ج١، ص٩٢١).

ويلفرد مادولونغ (wilfred Madelung)

ولد بألمانيا سنة ١٩٣٠، نال شهادة البكلوريوس في تاريخ وآداب الإسلام سنة ١٩٥٣ من جامعة القاهرة، ثم أكمل تعليمه العالي في بلده بجامعة هامبورغ حتى حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية سنة ١٩٥٧. ومنذ العام ١٩٥٨ وحتى ١٩٦٠ عمل ملحقاً ثقافياً في سفارة ألمانيا الغربية ببغداد، تولّى مادلونك سنة ١٩٦٩ وحتى ١٩٧٨ منصب أُستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو، ومنذ عام ١٩٧٨ وحتى ١٩٩٨ أُستاذ كرسي اللغة العربية والدراسات الإسلامية من الدرجة الأُولى بجامعة أُكسفورد.

وقد دُعي للتدريس في أكثر الجامعات الغربية، وهو عضو في أكثر

من مجمع عالمي للدراسات الإسلامية، وحالياً يعمل عضواً بارزاً في مركز الدراسات الإسماعيلية.

أما موضوع بحوثه الأساس فهو يدور في محور الفرق والمذاهب الإسلامية، وقد ترجمت بعض مؤلفاته للفارسية، ومن أهمها كتاب (جانشيني حضرت محمدﷺ)[1] [خلافة محمد].

أما على صعيد دائرة المعارف الإسلامية، فإنّ لويلفرد مادلونغ النصيب الأكبر في تأليف الجزء (E12)، بالإضافة لمشاركاته في دائرة المعارف (إيرانيكا). وقد كتب في الإصدار الثاني لدائرة المعارف الإسلامية مقالات عديدة مضافاً لمقاله في الإمام الجوادؑ، فكتب بحوثاً مطولة في الشيعة ومقولاتها، أمثال: الإمامة (ج٣، ص١١٦٣)، العصمة (ج٤، ص١٨٢)، الإسماعيلية (ج٤، ص١٩٨)، الكيسانية (ج٤، ص٨٣٦)، المهدي (ج٥، ص١٢٣٠)، الشيعة (ج٩، ص٤٢٠) [2].

جوهان تيرهار (Johan G.J.Ter Haar)

وهو من مواليد ١٩٤١، أكمل تعليمه العالي عام ١٩٨٩، وفي هذه

---

(١) The succession to muhammmd: astady of the eaviy caliphate

وإليك ما يتعلق بترجمة كتابه الشهير من معلومات مكتبية:

ـ ويلفرد مادلونغ، خليفة محمد: دراسة في الخلافة الأولى، ترجمة أحمد نمائي وآخرون، مركز الدراسات الإسلامية ـ مشهد، ١٣٧٧هـ. شمسي.

وقد ورد في هذا الكتاب تعريف بآثار البروفسور مادلونغ. راجع: الصفحات ٩ ـ ١٠، ٥٤ ـ ٥٤٤.

(١) أيضاً للاطلاع على مؤلفاته ونشاطاته العلمية منذ ١٩٥٩ ـ ٢٠٠٢، يراجع:

Culture and memory in medieval islam, (ed).

Culture and memory in medieval.

السنة نشرت رسالته في الدكتوراه ـ بعد مناقشتها ـ تحت عنوان «تابع الرسول ووارثه عند الشيخ أحمد السرهندي (١٥٦٤ ـ ١٦٢٤)» [١].

واستمر في بحوثه ودراساته لا سيما في اللغة الفارسية والثقافة الإيرانية والمذهب الشيعي، فنتج عنها بعض الكتب والمقالات، منها:

١ ـ [التشابيه الحسينية: استعراض لاعتقادات الشيعة بإيران].

"Ta'ziye: ritual theatre from shiite Iran", in theatre inter – contiuental: froms, functions, correspondences (ed.) cc. bardwijk, Amsterdam 1993, pp. 174 - 155.

٢ ـ [مرتضى المطهري (١٩١٩ ـ ١٩٧٩) نظرة على حياته وفكره].

"Murtaza mutahhari (١٩٧٩–١٩١٩): an introduction to his Life and thought", in persica, 14 (1993-1990) pp. 20-1.

٣ ـ [أصحاب الإمام.. إطلالة على الإسلام الشيعي].

"Volgelingen van the Imam: een kennismaking met de sji' ishe islam, Amsterdam 1995, p160.

٤ ـ [قواعد اللغة الفارسية].

"Een perzische grammatica, Amsterdam 1996, p149.

أصبح جوهان سنة ١٩٩٨ أستاذاً لمجمع اللغات والثقافات الإسلامية

---

(٢) عنوان الكتاب ورسالة الدكتوراه بالهولندية هو:

Volgeling en erfgenaam van the profeet: De denkwereld van shaykh Ahmad sirhindi (1624-1564), leiden 1989.

والشيخ أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألفية الثانية عالم ديني من الهند عاش بين القرن ١٦ و١٧ الميلادي، له مؤلفات قيمة باللغة الفارسية، وهذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة الرسائل التي كان يكتبها لطلابه والآخرين في مواضيع الإسلام النظري والعملي.

في الشرق الأوسط بجامعة ليدن، فكان اختصاصه فيها في اللغة الفارسية الحديثة وآدابها بالإضافة لتاريخ وثقافة إيران حتى العصر الإسلامي، كذلك يُضاف لنشاطاته إشرافه على بعض الدراسات الجامعية في الموضوعات ذاتها، منها (الحداثة والقومية والإسلام في ثقافة إيران القرن العشرين)، و(الحب نظرياً وعملياً.. تحليل لمفهوم الحب في النصوص الكلاسيكية الفارسية)، وقد سافر جوهان إلى إيران واتصل بها عن كثب.

ساهم في دائرة المعارف الإسلامية بثلاثة مواضيع هي: مقال في الإمام المهدي عليه السلام، ومقال في علي شريعتي (ج٩، ص٣٢٨)، ومقال في آية الله محمد كاظم شريعتمداري (ج٩، ص٣٢٩).

لورا فيجا فاليري (Laura veccia vaglieri)

هي من أكثر المستشرقين الإيطاليين نشاطاً، تعمل عضواً في مركز جامعة نابل للدراسات الشرقية، فقد كانت غالبية بحوثها مركزة في مجال التاريخ الإسلامي القديم والحديث. بدأت نشر مقالاتها منذ عام ١٩٢٤ في الصحف والمؤتمرات وحتى عام ١٩٨٠، منها:

١ ـ [الصراع بين علي ومعاوية وتنحي الخوارج وفقاً للمصادر الإباضية].

"The ALI – mu'awiya conflict and the Kharijite Secession re - examind in the light of Ibadite Sources", 22 cong. Or. 1951. 11 (1957). Pp. 237-233.

٢ ـ [نهج البلاغة وصاحبه الرضي].

"Sul Nahg al – balaghahe sul suo compilatore as sharif ar – Radi", in Annali, Istituto orientale di Napoli, 8 (1958), pp. 1 - 46

٣ ـ [منشأ التسمية السنية].

"Sulle origine denominazione Sunniti", in stud. Orientalist, Levi dellvida, 11 (1956), pp. 585-573.

٤ ـ [ملاحظات في نهج البلاغة].

"observations sur le nahg al – balaga", 24 int. cong.or. 1957. pp. 319-318.

والسيدة (فاليري) من أكثر الكتاب مساهمةً في الإصدار الثاني لدائرة المعارف الإسلامية، وفي مجال التاريخ الإسلامي تحديداً، لا سيما كتاباتها عن الشيعة ورجالاتها وأيامها، فبالإضافة لمقالاتها في الأئمة الثلاثة الأُول، لها أيضاً نصوص متفوقة في المواضيع التالية: عبدالله بن عباس (ج١، ص٤٠)، عبدالله بن عمر بن الخطاب (ج١، ص٥٣)، أبو موسى الأشعري (ج١، ص٦٩٥)، مالك الأشتر (ج١، ص٧٠٤)، الجمل (ج٢، ص٤١٤)، فدك (ج٢، ص٧٢٥)، فاطمة (ج٢، ص٨٤١)، غدير خم (ج٢، ص٩٩٣) الحسين بن علي صاحب فخ (ج٣، ص٦١٥)، ابن أبي الحديد (ج٣، ص٦٨٤)، ابن ملجم المرادي (ج٣، ص٨٨٧)، خيبر (ج٤، ص١١٧٣).

توفيت (فاليري) في آب / أغسطس ١٩٨٩، وصدر في ذكراها الأُولى كتاب عن حياتها.

ملاحظات عامة حول المقالات الواردة في أئمة الشيعة

قبل أن نتطرق لمضامين المقالات لا بدّ لنا من الإشارة إلى بعض الأُمور المهمة:

أولاً: بادئ ذي بدء لا بدّ من الالتفات للنظرة العلمية والتاريخية الحاكمة في تعامل المؤلفين مع المواضيع الإسلامية المطروحة في دائرة المعارف الإسلامية.

بعبارة أُخرى، إنهم أخذوا بنظر الاعتبار الأُسلوب العلمي والتاريخي في دراسة الأُمور وتحليلها، فتجنبوا التأييد أو الرفض في المسائل الاعتقادية والكلامية، بل كرّسوا جل اهتماماتهم على الجانب التاريخي وبطريقة المنهج العلمي. وطبيعي أن تتجنب هكذا موسوعات (دائرة المعارف) الانحياز القائم على التعصب والأهواء الشخصية، بل يتحتم عليها أحياناً التنبيه على بعض تلك المصادر وتقويمها. من البديهي أيضاً ترك ألفاظ المديح والثناء في هكذا أعمال موسوعية محايدة.

تأسيساً على ذلك، قد يتناول الكاتب حياة أئمة الشيعة بشيء من الانسيابية، بعيداً عن الألقاب والقدسية المتداولة في نصوص الشيعة، الأمر الذي يخيل للقارئ أن الكاتب يتحدث عن أُناس عاديين لا يظهر عليهم الجانب القدسي المعهود. أضف إلى ذلك، إن كتّاب مقالات الأئمة قد يطرحون أحياناً مواضيع منافية لاعتقاد الشيعة، بعبارة أُخرى، إنّ جميع الأحداث والنظريات والشخصيات المذكورة خاضعة لقلم خارج عن محيط الإسلام، الأمر الذي ـ لا مناص منه ـ سيترك آثاره على نمطية الصياغة.

نعم، هذا لا يعني بالضرورة ابتعاد المؤلفين عن إنصاف الحق، كما قيل في بعض النقود، ففي أغلب الأحيان هناك توثيقات عن طريق المصادر الموثقة الأصيلة في تقديم الآراء والاتجاهات المتعلقة بالموضوع المطروح، وغالباً ما تدرس المواضيع وتحلل بنظرة محايدة. وتأييداً لذلك

نشاهد وفرة في استعمال الألفاظ الدالة على لاحتمية الاستنتاجات المطروحة من قبيل: إحتمالاً، ظاهراً، يُرى، يمكن...، في حين لا نلحظ ذلك في دوائر المعارف الإسلامية والإيرانية إلاّ قليلاً.

لقد حالت النظرة العلمية الممنهجة لدى أُولئك الكتاب دون البتّ في الأحكام والآراء المتبناة. كذلك علينا أن لا نغفل في غضون ذلك أن آراءهم لا تطرح في صور محددة بارزة، إنما قد يذكرونها ضمن بعض التساؤلات المطروحة على القارئ، أو في إطار المحتملات.

ثانياً: لقد روعي في سائر المقالات نسقاً مشابهاً، وعادة ما ترتب المواضيع حسب تسلسلها التاريخي.

لذا، غالباً ما يأتي بعد المدخل المعجمي للإمام ذكر لقبه وبطاقته الشخصية المتكونة من: الاسم، اسم الأب، وأحياناً الجدّ، ثم تأتي الإشارة لكنى الإمام وألقابه، وسبب التسمية بها. ثم يأتي بحث ولادة الإمام (السنة، الشهر، اليوم) مع ذكر الروايات المتعددة في ذلك، وهناك تعريف شامل ـ إلى حدٍّ ما ـ بأُمّ الإمام أيضاً، والأمر الذي لم يخف على الكتّاب في هذا الباب هو التذكير بأنّ أُمهات أكثر الأئمة كنّ من الإماء، فعبّروا عنهنّ بـ (أُم ولد).

تشكّل المواقف السياسية والاجتماعية والعلمية عند الأئمة الحجم الأكبر من المقالات، وسنتعرض لذلك ـ بشكل إجمالي ـ لاحقاً.

في ختام كل مقال يأتي ذكر تاريخ وفاة الإمام وملابساتها، مما يخضع الموضوع لنوع من المناقشة ـ كما ذكرنا ـ تقضي نتيجتها إلى التشكيك بما يذهب إليه الشيعة بتعرض كل الأئمة للقتل والشهادة، وذلك بالتعويل على بعض الوثائق التأريخية والنصوص ذات الصلة.

أما فيما يتعلق بمرحلة ما بعد الوفاة ـ وهي خاتمة المقال ـ فغالباً ما يأتي ذكر: آثار الإمام وأقواله، خلافته، الانشقاقات الحاصلة بين الشيعة بُعيد الوفاة.

بعد ذلك ـ وفي حقل الببلوغرافيا ـ يأتي دور فهرسة بعض الكتب والمقالات التي نقل عنها إرجاعاً لها وطلباً في الاستزادة، وذلك حسب الترتيب الزمني لوفاة كتّابها ومؤلفيها.

ثالثاً: الإيجاز في كل دائرة معارف أمر لا بدّ منه، وهو من الأُسس الأولية في هكذا أعمال؛ ذلك لأنّ غايتها توفير المعلومات الرئيسة للموضوع المدروس، دون الخوض في تفاصيله وأغراضه الجانبية، وهذا ما اتبعه مؤلفو ما نحن بصدده من كتاب، فأوجزوا المواضيع بعبارة مقتضبة، ورسموا الملامح العامة في مقالاتهم عن الأئمة بشكل جيد، وأحياناً مع شيء من النقد والتحليل.

لكنّ ذلك لم يمنع من وقوع بعض التباين الكمي بين المقالات، ولعل ذلك عائد للأُمور التالية:

١ ـ ليست المصادر والرسائل المتعلقة بالجانب التاريخي للأئمة على نسق واحد في حجمها، وهذا ما يواجهه كتّاب الشيعة ذاتهم.

فالمؤلفات والمصادر في الإمام علي عليه السلام ـ مثلاً ـ لا تعد ولا تحصى، حديثاً وقديماً، بينما من الصعب حتى على الشيعة أنفسهم إلتماس مصادر موثقة حول تفاصيل حياة الإمام الحسن العسكري عليه السلام. بعبارة أُخرى، إنّ تاريخ بعض الأئمة لم يحظ باهتمام المحققين الإسلاميين، بل الشيعة أيضاً. وبديهي أن يواجه الغربيون المأزق ذاته في كتابتهم عن هذه التواريخ.

٢ ـ لم تكن الحوادث التاريخية فيما بينها بنفس المستوى من الأهمية، فترى جملة من المواضيع تتميز في التأريخ الشيعي وتخضع للنقد والدراسة من قبل المحققين، من قبيل صلح الإمام الحسن عليه السلام وثورة عاشوراء، أو ولاية العهد مع الإمام الرضا عليه السلام. بينما تبقى العديد من الوقائع بمنأىً عن أقلام الباحثين، كما هو الحال مع قضية سجن الإمام الهادي عليه السلام والعسكري عليه السلام في سجون خلفاء بني العباس بسامراء. من هنا، نشأ الترجيح في الرواية، ومن ثم في التحقيق والبحث. وهذا ما تأثر به كتّاب مقالات الأئمة في دائرة المعارف الإسلامية، فتناولوا المواضيع الأكثر طرحاً في المصادر التأريخية وحسب الأولوية المتوخاة.

٣ ـ يلاحظ وجود إيجاز أو إطناب في غير محلهما، وهو كاشف عن الأولوية المتبعة عند مؤلفي المقالات، وما تحكم به وجهة نظرهم الخاصة في إعمال ذلك، كالإيجاز في قضايا مهمة من قبيل: دور الإمام السجاد عليه السلام في واقعة كربلاء، أو موقع الإمام الصادق في بلورة الفقه الجعفري، المناقشات العلمية مع الإمام الرضا عليه السلام، أو قضية المهدي (عج) والأحاديث المتعلقة بموضوعة، بينما حظيت أُمور أُخرى بعناية خاصة أمثال: ـ علاقة الأئمة بالخلفاء، وعلاقتهم بسائر فرق الشيعة الأُخرى، وموقف الأئمة من الثورات الشيعية، وقضية خليفة الإمام، وانشقاقات الشيعة وتعدد فرقها، أو القول باستشهاد الأئمة أو موتهم الطبيعي. إضافة إلى ذلك هناك تكرار ملحوظ في النقل عن بعض المصادر في تلك المواضيع المرجحة، وسيأتي ذكر المواضيع المهمة في كل مقال.

رابعاً: إن أبرز ما يلاحظ في (E12) ــ وخصوصاً في المقالات المشار إليها ــ هو قلة الإرجاع للمصادر، وتبرز هذه الإشكالية عندما يرغب القارئ في مراجعة النصوص والأفكار المنقولة. نعم، توجد فهرسة للمصادر في خاتمة كل مقال، لكنّ كثرة تلك النصوص وتعددها زاد من صعوبة العثور عليها من بين تلك المصادر.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الأُسلوب غير متبع في دوائر المعارف الفارسية كـ (دانشنامة جهان إسلام) [موسوعة العالم الإسلامي] فأنت تجد مع كل نص منقول مصدره ومؤلفه، مع الفصل بين الاستنتاج الشخصي والنص المنقول. ففهرس المصادر المثبت في خاتمة كل مقال من مقالات (دانشنامه) هو عبارة عن ترتيب عام للمصادر الواردة في طيات المقال.

إنّ هذا الأُسلوب يساعد كثيراً على الرجوع إلى المصادر، والتمييز أيضاً بين النص المنقول واستنتاجات المؤلف الضعيفة أحياناً. بينما هذا الأمر غير متيسر في مقالات (E12) من دائرة المعارف الإسلامية. فغالباً ما تنقل المواضيع دون تحديد مصادرها، أو تذكر مصادر النصوص والآراء الشاذة دون غيرها.

خامساً: بالطبع لا يمكن رصد كل ما ورد حول الشيعة في دائرة المعارف الإسلامية من خلال المقالات المتعلقة بالأئمة عليهم السلام، لكن يمكن الوصول للمواضيع المتعلقة بالإمام من خلال المداخل ذات الصلة بتلك المقالات.

ونظراً للإيجاز المتبع في الموسوعة، وردت مواضيع كل مقال بشكل مفهرس وموجز؛ لذا فإنّ مراجعة هذه المداخل بإمكانها أن تمنح

القارئ معلومات شاملة عن المواضيع الثانوية والمرتبطة بأصل البحث. وسنقدم بدورنا فهرساً كاملاً بهذه المداخل لاحقاً.

سادساً: المصادر والمراجع: إن أهم ما يلتزم به المؤلفون في ترتيب المصادر والمراجع هو العامل الزمني، فلا يذكر المرجع المتأخر إنْ وجد في الموضوع المطروح مصدر متقدم. ولعل هذا هو السبب في الرجوع لمصادر أهل السنة أكثر من الشيعة، من قبيل: كثرة النقل عن تاريخ الطبري، نظراً لتقدمه زمنياً. أما إذا لم يتوفر مصدر سني متقدم للموضوع المطروح، أو أن تكون المصادر الشيعية أكثر تناولاً له، ففي هذه الحالة ينصب اهتمامهم على المصادر الشيعية، خاصةً عندما يكون الموضوع ذا طابع شيعي، فيأتي دور مصادر الشيعة من درجتها الأُولى أمثال: الكافي للكليني، أمالي الشيخ الصدوق، إرشاد الشيخ المفيد، وغيرها.

وتدلل هذه المنهجية المتبعة في ترتيب المصادر على مسألتين:

الأُولى: عدم انحياز المؤلفين.

والثانية: ثمة مواضيع شيعية لا حضور لها في المصادر السنية، أو أنها لم تحظ بتركيز وتدقيق فيها، نظراً لعدم اهتمام أهل السنة بها.

ممّا يلاحظ في مجال المصادر أيضاً اهتمام المؤلفين بدراسات الغربيين والمستشرقين حول مواضيع الإسلام والتشيع، وكثيراً ما تطلب مراجعتها للاطلاع والاستزادة. وفيما يلي ملخص بالمصادر السنية والشيعية ـ بحسب ترتيبها التاريخي ـ والبحوث الاستشراقية المعتمدة في مقالات الأئمة عليهم السلام:

المصادر السنية:

١. ابن سعد (ت / ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى.

٢. البخاري (ت / ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير.

٣. البلاذري (ت / ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف.

٤. الدينوري (ت / ٢٨٢هـ)، الأخبار الطوال.

٥. الطبري (ت / ٣١٠هـ)، تاريخ الأُمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري.

٦. ابن عبد ربه (ت / ٣٢٨هـ)، العقد الفريد.

٧. المسعودي (ت / ٣٤٥هـ)، مروج الذهب.

٨. له أيضاً، التنبيه والإشراف.

٩. وله أيضاً، إثبات الوصية.

١٠. ابن حبان (ت / ٣٥٤هـ)، كتاب الجرح والتعديل.

١١. له أيضاً، مشاهير علماء الأمصار.

١٢. أبو الفرج الإصفهاني(ت / ٣٥٦هـ)، الأغاني.

١٣. له أيضاً، مقاتل الطالبيين.

١٤. ابن قتيبة (ت / ٣٧٦هـ)، عيون الأخبار.

١٥. له أيضاً، الإمامة والسياسة.

١٦. وله أيضاً، المعارف.

١٧. أبو نعيم الإصفهاني (ت / ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء.

١٨. الخطيب البغدادي (ت / ٤٣٦هـ)، تاريخ بغداد.

١٩. البيهقي (ت / ٤٥٨هـ)، المحاسن والمساوئ.
٢٠. ابن عبدالبر (ت / ٤٦٣هـ)، الاستيعاب.
٢١. الشهرستاني (ت / ٥٤٨هـ)، الملل والنحل.
٢٢. ابن عساكر (ت / ٥٧١هـ)، تاريخ دمشق.
٢٣. ابن الجوزي (ت / ٥٩٧هـ)، صفة الصفوة.
٢٤. ياقوت الحموي (ت / ٦٢٦هـ)، معجم الأُدباء.
٢٥. ابن الأثير (ت / ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ.
٢٦. له أيضاً، أُسد الغابة.
٢٧. سبط ابن الجوزي (ت / ٦٥٤هـ)، تذكرة الخواص.
٢٨. ابن أبي الحديد (ت / ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة.
٢٩. ابن خلكان (ت / ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان.
٣٠. ابن تيمية (ت / ٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية.
٣١. المزي (ت / ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال.
٣٢. الذهبي (ت / ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام.
٣٣. له أيضاً، سير أعلام النبلاء.
٣٤. وله أيضاً، تذكرة الحفاظ.
٣٥. وله أيضاً، ميزان الاعتدال.
٣٦. الصفدي (ت /٧٦٤ هـ)، الوافي بالوفيات.
٣٧. ابن كثير (ت / ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية.
٣٨. ابن حجر (ت / ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب.

٣٩. له أيضاً، الإصابة.

٤٠. ابن طولون (ت / ٩٥٣هـ)، الشذور الذهبية في تراجم الأئمة الاثنى عشر عند الإمامية.

٤١. المتقي الهندي (ت / ٩٧٥هـ)، كنز العمال.

٤٢. الحلبي (ت / ١٠٤٤هـ)، السيرة الحلبية.

المصادر الشيعية:

١. الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ت / ٩٥هـ)، الصحيفة السجادية.

٢. نصر بن مزاحم (ت / ٢١٢هـ)، وقعة صفين.

٣. البرقي (ت / ٢٧٤هـ)، المحاسن.

٤. اليعقوبي (ت / ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي.

٥. الصفار القمي (ت / ٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات.

٦. الحميري (ت / ٣٠٠هـ)، قرب الإسناد[١].

٧. النوبختي (ت / ٣١٠هـ)، فرق الشيعة.

٨. الكليني (ت / ٣٢٩هـ)، الكافي.

٩. الكشي (ت / ٣٤٠هـ)، رجال الكشي.

---

(١) كان كاتبا المقال قد وضعا هذا الكتاب ـ قرب الإسناد ـ ضمن المصادر السنية، ولا يخفى أنه من سهو القلم، فلا أحد من طبقة الكتّاب والباحثين يجهل هذا الكتاب ومؤلفه أبا العباس عبدالله بن جعفر الحميري، من أعلام القرن الثالث الهجري، وأن كتابه (قرب الإسناد) هو أحد مصادر بحار الأنوار. (المنهاج)

١٠. ابن قولويه (ت / ٣٦٨هـ)، كامل الزيارات.

١١. ابن شعبة الحراني (ت / ٣٨١هـ)، تحف العقول.

١٢. ابن بابويه (ت / ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا.

١٣. له أيضاً، الخصال.

١٤. وله أيضاً، علل الشرائع.

١٥. وله أيضاً، الأمالي.

١٦. المفيد (ت / ٤١٣هـ)، الإرشاد.

١٧. الشريف الرضي (ت / ٤٣٦هـ)، الأمالي.

١٨. النجاشي (ت / ٤٥٠هـ)، الرجال.

١٩. الحسين بن عبدالوهاب (ت/٤٤٨هـ تقريباً)، عيون المعجزات.

٢٠. الطوسي (ت / ٤٦٠هـ)، الغيبة.

٢١. الطبرسي الفضل بن الحسن (ت / ٥٤٨هـ)، إعلام الورى بأعلام الهدى.

٢٢. الطبرسي أحمد بن علي (ت / ٥٦٠هـ)، الاحتجاج.

٢٣. ابن شهرآشوب (ت / ٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب.

٢٤. ابن طاووس (ت / ٦٦٤هـ)، إقبال الأعمال.

٢٥. أبو الفتح الإربلي (ت / ٦٩٣هـ)، كشف الغمة.

٢٦. مير آخوند (ت / ٩٠٣هـ)، تاريخ روضة الصفا.

٢٧. الأسترآبادي (ت / ١٠١٢هـ)، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال.

٢٨. المجلسي (ت / ١١١١هـ)، بحار الأنوار.

٢٩. محسن الأمين (ت / ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة.

المصادر الحديثة:

١. عباس إقبال، خاندان نوبختي [بالفارسية].

٢. طه حسين، الفتنة الكبرى.

٣. أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة.

٤. عبدالعزيز سيد الأهل، جعفر بن محمد.

٥. محمد حسين الطباطبائي، شيعة در إسلام [بالفارسية].

٦. العقاد، أبو الشهداء الحسين بن علي.

٧. عمر فروخ، هارون الرشيد.

٨. فهمي عويسي، شهيد كربلاء الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب.

٩. باقر شريف القرشي، حياة الإمام موسى بن جعفر.. دراسة وتحليل.

١٠. عباس القمي، الأنوار البهية.

١١. محمد مهدي بن عبدالهادي المازندراني الحائري، معالي السبطين في أحوال الحسن والحسين.

١٢. عبد الرزاق الموسوي المقرم، مقاتل الحسين ﷺ أو حديث كربلاء.

١٣. محمد حسن آل ياسين، تاريخ المشهد الكاظمي.

دراسات المستشرقين:

١. [الإمام الكاظم والسنة الصوفية]

H. Algar,imam musa al – Kazim and sufi tradition, in islamic culture, lxiv (1990).

٢. [البوادر الأُولى للإمامة الزيدية في اليمن]

C. van Arendonk, Les debuts de l'Imamat zaidite au Yemen, tr.J. Ryckmans, leiden 1960.

٣. [المصائب المنجية في الإسلام: دراسة في الجانب العبادي لعاشوراء عند الشيعة]

M. Ayoub. Redemptive suftering in Islam: a study of the devotional aspects of' Ashura in twelwer Shi'ism, The Hague 1978.

٤. [الدين الإسلامي]

A. Bausani, Religiooe islamica, in Le Civilta dellSOriente, Rome 1958.

٥. [تاريخ الإسلام]

L. Caetani, Annali dell' Islam, milan (1925 -1905), 10 vols.

٦. [تسجيل وقائع الإسلام]

L. Caetani, Chronographia islamica.

٧. [ترك الكيسانية والتزام التشيع: قصة أبي خالد الكابلي]

L. Capezzone, Abiura dalla Kaysaniyya e conversione all Imamiyya il caso di Abu khalid al-kabuli in. Rivista degli StudiOrientali. 66 i-ii/ 1993-1992

٨ [الصحيفة السجادية.. أنشودة الإسلام الدينية]

W. C. chittick (Translator), The psalms of Islam: al-sahi fat al-kamilat al-Sajjaadiyya (Zayn al'-abidin, [imam] Ali b. al-husayn), London: Muhammadi Trust 1988.

٩. [هارون الرشيد وألف ليلة وليلة]

A. Clot, Haroun al-Rachid et le temps de Mille et Une Nuits, Paris: Fayard 1986.

١٠. [خليفة الله: السلطة الدينية في صدر الإسلام]

P. Crone and M. Hinds, God's caliph: religious authority in the first centuries of islam, Cambridge 1986.

١١. [المذهب الشيعي: تاريخ الإسلام في إيران والعراق]

D. M. Donaldsoo, the Shi'ite religion, a history of islam in Persia and Irak, London 1933.

١٢. [تتبع جذور الخوارج]

F. Gabrieli, Sulie origini del Movimento Kharigita, Rend. Lin. 1941.

١٣. [كتاب الأظلة: سنة الغلاة المفضلة وغاية النصيرية]

H. Halm, Das "Busch der Schatten". Die Mufaddal - Tradition der Gulat und die Ursprunge des Nusairiertums, in II. Der islam, 58 (1981).

١٤. [المعرفة الروحية الإسلامية]

H. Halm, Die islamische Gnosis, Zurich and Munich 1982.

١٥. [الشيعة]

H. Halm, Die Schia, Darmstadt 1988.

١٦. [قصيدة الفرزدق في مدح علي بن الحسين زين العابدين]

J. Hell, Al-Farazdaks Loblied auf Ali ibn al-husain (Zain al-abidin), in Festschnlt Eduard Sachau, Ed. G.Weil, Berlin 1915.

١٧. [كيف تحول الشيعة الأوائل إلى فرقة]

M. G. S. Hodgson, How didthe early Shia become secterian? in JAOS, lxxv. 1955.

١٨: [الشيعة في الهند]

J. N. Hollister, The Shia in India, London 1953.

١٩. [غيبة الإمام الثاني عشر: نظرة تاريخية]

J. M. Hussain, The occultation of The Twelfth Imam. Ahistorical background, London 1982.

٢٠. [تطور الإسلام الشيعي، الأهداف المنشودة]

S. H. M. Jafri lrigins and early development of Shia islam, London and New York 1979.

٢١. [حركة الخوارج برواية أبي سعيد محمد بن سعيد الأزدي]

M. Kafafi, The Rise of Kharijism according to Abu sa'id Muhammad ibn Sa'id al-Azdi, al – Qalhati in Builetin of the Faculty of Arts (Cairo University), xiv (1952).

٢٢. [رواية شيعية مستغربة]

E. Kohlberg, An unusual Shi'i isnad, in Israel Oriental Studies, v (1975).

٢٣. [الفقه والاعتقاد عند الشيعة الإمامية]

E, Kohlberg, belief and law in Imami Shi'ism, Variorum, Aldershot 1991.

٢٤. [آراء شيعية في تاريخ الأمويين، دراسة للمجتمع الإسلامي في القرن الأول]

E, Kohlberg, Some Imami Shi'i interpretations of Umayyad history, in Studies on the first century of Islamic society, Ed. G. H. A. Juynboll, Carbondale and Edwards ville 1982.

٢٥. [من الإمامية إلى الإثني عشرية]

E. Kohlberg, From Imamiyya to ithna'ashariyya, in BSOAS. xxxix (1976).

٢٦. [دراسة حكومة معاوية الأول الخليفة الأموي]

H. Lammens, Etudes surile regne du Calife Omaiyade Mo'awia ler, Leipzig 1908.

٢٧. [خلافة يزيد الأول]

H. Lammens, Le Califat de Yazid ler, in Me 'langes del Universite' St. Joseph, v (1911).

٢٨. [معاوية الثاني، آخر خلفاء آل سفيان]

H. Lammens, Mo 'awia II ou le dernier des Sofianides in Revista degli Studi Orientali, v (1918 - 1916)

٢٩. [علي بن أبي طالب]

H. Lammens, Apropos de "Ali ibn Abi Talb" in Me langes del 'Universite' St. Joseph,v (1921- 1914).

٣٠. [دراسات في العهد الأموي]

H. Lammens, Etudes sur ie siecle des Omayyades, Beirut 1930.

٣١. [الثورة الإسلامية وذاكرة التاريخ]

J. Lassner, Islamic ravolution and historical memory, New Haven 1986.

٣٢. [خلافة علي كما في كتاب أنساب الأشراف]

G. Levi delila Vida, IL Califfato di Ali secondo il Kitab Ansab al-Ashraf di al-Baladuri, in RSO, 1913.

٣٣. [بغداد في عهد الخلافة العباسية]

G. Le Strange, Baghdad during Abbasis caliphate Oxford 1924.

٣٤. [الإمام القاسم بن إبراهيم]

W.Madelung, Der imam al-Qasim ibn ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965.

٣٥. [خلافة محمد: دراسة في الخلافة الأولى]

W. Madelung, The succession to Muhammad, Cambridge 1997.

٣٦. [رسالة الشريف المرتضى حول شرعية العمل في النظام الحكومي]

W. Madelung, Atreatise of the Sharif al-Murtaza on the legality of working for the government, In BSOAS, xlai [1980].

٣٧. [مقدمة الإسلام الشيعي]

M. Momen, An introduction to shi'i islam, New Haven 1985.

٣٨. [الإسلام في الشرق والغرب]

A. Muller, Der islam in Morgen-und Abendland, Berlin 1885.

٣٩. [دمشق في القرن ٧ الهجري / ١٣ الميلادي]

L. Pouzet, Damas au VIP/XIIP siecle, Beirut 1988.

٤٠. [علماء العرب في الكيمياء، ج٢ الإمام الصادق، سادس الأئمة]

J.F.Ruska, Arabische Alchemisten, ii, Djafar al-sadiq, der Sechste Imam, Heidelberg 1924.

٤١. [جابر بن حيان وعلاقته بالإمام الصادق]

J. F. Ruska, Djabir ibn Hayyan und seine Beziehungen zum Imam Djafar al-Sadiq, in Islam, 16 (1927).

٤٢. [المهدوية الإسلامية: نظرية المهدي عند الشيعة الإمامية]

A.A. Sachedina, Islamic Messianism. The idea of the Mahdi in Twelver ShiSism, albany 1981.

٤٣. [الحاكم العادل عند الشيعة]

A. A. Sachedina, The just ruler (al-sultan al-'adil) in shi'ite Islam, Oxford 1988.

٤٤. [علي والمؤرخون السنة]

W. Sarasin, Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna, Basel 1907.

٤٥. [الوزراء العباسيون]

D. Sourdel, Le vizirat abbaside, Damascus 1960 -1959.

٤٦. [المذهب الزيدي]

R. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen, Strassburg 1912.

٤٧. [روح الله الخميني والثورة الإسلامية]

A. Taheri, The spirit of Allah: khomeini and the Islamic revolution, London: Hutchinson, 1985.

٤٨. [الصراع بين علي ومعاوية وانسحاب الخوارج برواية المصادر الأباضية]

L. Veccia Vaglieri, IL conflitto 'Ali-Mu'awiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fontibad ite in, AIUON 1952.

٤٩. [صراعات علي ومعاوية وانسحاب الخوارج]

L. Veccia Vaglieri, Traduzione di passi riguardanii il conflitto 'Ali Mu' awiya e la successione kharigiia, AIUON, 1953.

٥٠. [تاريخ الخلفاء]

G. weil, Geschichte der caliphen, 5 vols, Mannheim Stuttgart 62 - 1846.

٥١. [الإمبراطورية العربية وسقوطها]

J. wellhausen, Das Arabische Reich und sein sturz, Berlin 1902.

٥٢. [مسودات مقتطفة]

J. wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, vi, Berlin 1899.

٥٣. [الخلاف السياسي الديني بين فرق صدر الإسلام]

J. wellhausen, Die religios-politischen oppositionsparteien im alten Islam, Berlin 1901.

٥٤. [مقتل الحسين بن علي والثأر له]

F wustenfeld (translator). Der Tod des Husein ben Ali und die Rache (ibn Tawus al-Tawusi, 'Ali b. Musa) Gttingen 1883.

شرح تفصيلي للمقالات

الإمام عليّ عليه السلام

نظراً لأهمية هذا الباب وكثرة مواضيعه عمدت المؤلفة إلى تقسيمه إلى جملة من المداخل الفرعية، هي: نبذة عن شخصيته عليه السلام، شجاعته في الحروب، سجاله مع أبي بكر، علاقته بعمر، خلافه مع عثمان، إنتخابه للخلافة ومبادراته الأُولى، خُلف عائشة، طلحة والزبير، الصراع مع معاوية، الحكمين وأهمية دورهما، رفض التحكيم، حقيقة التحكيم، حرب النهروان، مفاوضة (أذرح)، السنين الأخيرة، وفاة عليّ عليه السلام ودفنه، خصوصياته الشخصية.

تطرقت (فاليري) في مطلع كتابتها موضوع إسلام عليّ عليه السلام والخلاف الدائر بين الشيعة والسنة في تقدم عليّ بذلك أو أبي بكر، ثم تنتقل لموضوع طفولته عليه السلام فتصفه ربيباً للنبي صلى الله عليه وآله، وعندما تصل لحادثة ليلة المبيت تثني على موقف الإمام عليه السلام وتمجد شجاعته، وهناك مسألة أُخرى جلبت اهتمام (فاليري)، وهي امتناع عليّ عليه السلام عن الزواج في حياة فاطمة عليها السلام.

في القسم الثاني تستعرض الكاتبة حنكة الإمام في إدارة حروب صدر الإسلام مركزة في ذلك على ثلاث منها هي: بدر وخيبر، وحنين.

وتؤكد أيضاً على ان الإمام لم يكن في الحروب إلاّ مجرد جندي بسيط باستثناء قيادته لحربي خيبر واليمن.

أما فيما يتعلق بالسجال الدائر بين عليّ وأبي بكر فقد أُشير إلى مسألتين، هما: امتناع عليّ عن بيعة أبي بكر لستة أشهر، ومطالبة فاطمة بالإرث، على أنّ الكاتبة تشكك في رغبة عليّ لخلافة الرسول صلى الله عليه وآله

آنذاك، ناسبةً ذلك إلى زعم الشيعة، فتقول: «تعتقد الشيعة وفقاً للأحاديث الموضوعة أو المؤولة عن النبي بأنه ﷺ سلّم الخلافة من بعده لابن عمه وربيبه»، وتنطلق (فاليري) في إثبات مدعاها من العادة المتعارفة عند العرب، حيث إنهم يعينون كبار السن لزعامتهم، بينما كان عليّ عليه السلام في سنين شبابه آنذاك.

ثم تتعرض الكاتبة لعلاقة عليّ مع عمر مؤكدةً في السياق ذاته على استعانة عمر بعليّ في مسائل القضاء، وكيف أن الإمام لم يتوان لحظة واحدة في تقديم المشورة والنصح. ولو أن عمر بن الخطاب لم يكن يعمل بوصايا عليّ في المجال السياسي، بدليل اعتراض الإمام عليه فيما يخص آلية توزيع بيت المال. ويتجسد الخلاف مع الخلفاء في قضية الشورى، وفي عهد عثمان أيضاً. تقول (فاليري): ـ «لقد وضع عليّ عليه السلام نفسه في عداد المعارضين السياسيين لعثمان فاعتبرته الناس زعيمها أو أحد قادتها مراعاة للجانب الأخلاقي في أقل الاحتمالات».

وتوعز الكاتبة إلى امتناع البعض عن مبايعة عليّ ـ وفي طليعتهم معاوية ـ لعاملين أساسيين، الأول كون خلافة عليّ لم تكن تحظى بتأييد عام، فكتبت تقول: «على الرغم من الضغط الذي كان يمارسه أتباع عليّ عليه السلام إلاّ أنهُ بقي البعض صامداً فترك المدينة وخرج منها، أمثال: عبدالله بن عمر، سعد بن أبي وقاص، المغيرة بن شعبة، محمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد. على هذا الأساس، كان بإمكان معاوية نفي الشرعية عن اختيار عليّ؛ لأنهُ قام على الأقلية»، من جانب آخر فإنه عليه السلام قد رُشح للخلافة من قبل المتمردين ممن تلطخت أيديهم بدم عثمان. وأضافت: «لقد عرّض الإمام نفسه للاتهام بمشاركتهم في قتل عثمان».

من هنا، انطلقت المخالفة بإذاعة خبر مقتل عثمان من مكة والشام ومصر. ففي مكة نكث كل من عائشة وطلحة والزبير عهد البيعة وتوجهوا بجيوشهم نحو العراق. تقول الكاتبة في ذلك: «لم يكن عليّ يرغب في أن يضحي بالعراق بعد أن كانت الشام بإمرة معاوية، ومصر في حالة الفوضى العارمة، فبفقدان السيطرة على العراق ستخرج الأقاليم الشرقية من إمرته أيضاً».

ثم تعلق الكاتبة على دوافع الناكثين واستباحة البصرة وإراقة الدماء فيها فتقول: «بما أن الجانبين كانا راغبين بتوقف الحرب، لذا تفاوضا بأن لا يتعرض أتباع عليّ عليه السلام للفارين من الحرب (فتُحقن دماؤهم) وهذا ما لا يتماشى مع رغبة المتطرفين من جيش عليّ، فأثاروا هم بدورهم الفتنة من جديد ممّا أدى لاندلاع حرب أُطلق عليها فيما بعد حرب الجمل، قتل فيها طلحة والزبير، وأمر عليّ بإرجاع عائشة إلى المدينة».

تنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى موضوع الخلاف بين معاوية والإمام، فهي تعتقد: «بأنّ معاوية كان يطالب بتسليم قتلة عثمان استناداً للآيات القرآنية.. حيث إنه قتل ظلماً ولولي الدم حق القصاص».

وتشير في السياق ذاته إلى وجود ضبابية في تعامل مصادر التاريخ مع موقف الإمام تجاه هذه المسألة، باستثناء ما ورد عن نصر بن مزاحم في وقعة صفين: «بما أنّ عثمان قُتل من قبل أُولئك المخالفين لتصرفاته الطائشة، إذن فلا حقّ في أعناقهم».

وكتبت في باب التحكيم تقول: «كان على اصحاب التحكيم البتّ فيما إذا كانت أعمال عثمان بدعة أو لا، فإن كان مذنباً جاز قتله، أما إن كان مخطئاً، فإن ذلك يعني أنه قُتل ظلماً، وأنّ معاوية محق في مطالبته

بالقصاص من الجناة».

ثم تتناول الكاتبة قصة اعتراض بعض أصحاب الإمام على التحكيم.. أُولئك الذين رفعوا شعار «لا حكم إلاّ لله» في صفين، مطالبين بالعمل بالآية (٩ من سورة الحجرات)، وأنه لا رأي للإنسان في شيءٍ عند وجود أمر إلهي صريح فيه، فتعلق بالقول: «لقد كان عليّ في حروبه من المتمسكين بهذه الآية، فهو كان يرى مصداق الطائفة الباغية في عائشة وطلحة والزبير، ومن بعدهم جاء دور طائفة معاوية، لذا من الطبيعي أن يؤمن مخالفو عليّ باستكمال الحرب مع معاوية؛ حيث إنه لا جديد في الموضوع».

ثم نقلت (فاليري) رواية جاء فيها: «بينما كان الإمام في طريق عودته إلى الكوفة زار مخيماً للمخالفين ونجح في مصالحتهم، لكنّه عندما وصل الكوفة كذّب الأخبار القائلة بنقض اتفاقية صفين ورفض التحكيم. الأمر الذي قاد المناوئين ـ وعددهم ٣ ـ ٤ آلاف حسب الكاتبة ـ إلى الخروج من المدينة سراً مع عدد كبير ممّن جاء من البصرة ليتجمعوا في موضع يدعى النهروان».

وتعتقد الكاتبة بأنّ الحكمين التقيا مرتين إحداهما في دومة الجندل والأُخرى في أذرح: «وقد اتفقا في الأُولى أن لا يعلنا حكمهما فيختارا الصمت، إلاّ أنّ كلا الجانبين علم بالموضوع على الرغم من عدم إعلانه بشكل رسمي، فسارع الشاميون بلهفة لمبايعة معاوية من جديد، بينما أعلن عليّ عليه السلام مخالفته للحكمين مدعياً تنافي حكمهما مع القرآن والسنة؛ وبالتالي فهو غير ملزم به».

تقول (فاليري): جيّش الإمام جيوشه مرة أُخرى ليتوجه نحو معاوية،

إلاّ أنه غيّر وجهته في الأنبار نحو النهروان؛ حيث كان يتحتم عليه القضاء على هذه الفتنة أولاً، «وكان اصحاب النهروان يطالبون علياً بالاعتراف بذنبه المشوب بالكفر، إلاّ أنّه رفض ذلك غاضباً». ثم تصف الكاتبة واقعة النهروان بالمجزرة، وتضيف: «يظهر أن الإمام كان أول المتألمين لهذه الحادثة»، وتؤكد أيضاً بأن عمل الإمام هذا كان سبباً في انحراف الرأي العام عنه، وأن تبعاته كانت سيئة جداً بحيث تسببت أيضاً في خذلان أصحابه له أكثر من ذي قبل. بل إن هذا هو السبب الرئيس في رجوع الإمام إلى الكوفة والانصراف عن محاربة معاوية.

«لقد انقلبت الأُمور رأساً على عقب بعد هذه الحادثة.. وبينما كان معاوية آخذاً في بسط نفوذه، كان عليّ غارقاً في دوامة من المشاكل، والهموم. فهو في نظر المجتمع الإسلامي فاقد للشرعية نظراً لحكم الحكمين، وقد خسر العديد من أعوانه لرفضه حكمهما، ولما وقع أيضاً من مجزرة الخوارج، ولسياساته بشكل عام».

وترى الكاتبة أن هذه الأجواء هي التي أدت لحصول الاجتماع الثاني بين الحكمين في شعبان سنة ٣٨ في أذرح، وهناك جاء الحكم بتبرئة عثمان واختيار الخليفة الجديد:

«حتى في الاجتماع الأخير لم يرتفع صوت لصالح عليّ، أما المخالفة الخجولة التي نادى بها عمرو بن العاص عند إعلان معاوية خليفة للمسلمين فكانت كرهاً بالأُمويين لا دفاعاً عن عليّ».

وعن السنين الأخيرة لحكومة الإمام، كتبت (فاليري) تقول: «لقد ظل الإمام حبيساً بين جدران الكوفة، وظل يكتم غيضه حتى تجاه بعض غارات جيش معاوية في عمق أراضي العراق والجزيرة. وتركت الأُمور

في خراسان والمناطق العربية في الشرق تجري على رسلها، باستثناء القضاء على التمرد الذي وقع في فارس من قبل زياد بن أبيه والي عليّ على البصرة. وفي سنة ٤٠ لم يكن لعليّ أي سيطرة على مكة والمدينة، ولم يتمكن من صد غزو معاوية لليمن».

في خاتمة المقالة تستعرض الكاتبة تفاصيل حادثة استشهاد الإمام، مع الإشارة إلى أن محل قبر عليّ ظل مجهولاً حتى زمن هارون الرشيد.

وقد استخدمت الكاتبة في أوصاف عليّ وسجاياه ألفاظاً غير لائقة، حتى إنها عندما وصلت لبعض ألقابه، قالت فيها: «كان له لقبان حيدر وأبو تراب ولعل الأخير مما نعته به أعداؤه تعريضاً به، ثم حولته القصص الموضوعة فيما بعد إلى واحد من المعاني المفتخر بها».

الإمام الحسن عليه السلام:

تلخص (فيجا فاليري) مواضيع مقالها هنا في جملة عناوين هي: سنين الإمام الأُولى، الحسن في خلافة عليّ، خلافة الحسن، ظروف الصلح مع معاوية، تنحّيه عن الخلافة، صفاته الأخلاقية، الإمام الحسن في المعتقد الشيعي.

ففي القسم الأول تطرقت الكاتبة لسبب تسمية الإمام، فكتبت تقول: «أسماه الرسول حسناً، في حين كان عليّ يرغب بتسميته حرباً»، ثم تحولت إلى تفاصيل حياة الحسن عليه السلام قرب جده، وما ورد فيها من أخبار تروي تعلّق الرسول بالحسن وأخيه الحسين عليهما السلام، وترى أنهما لم يشتركا في حوادث عهد أبي بكر وعمر بداعي صغر السن.

أما تواجدهما في حصار بيت عثمان فكان دفاعاً عن الخليفة، وإعانة في إيصال المياه إليه، واستجابةً لأمر والدهما أيضاً. والملفت في

رواية (فاليري) هنا قولها: «شاهد الحسن بدخوله قاتل عثمان إلى جانب محمد بن أبي بكر المشترك في قتل عثمان أيضاً».

ثم تمرّ الكاتبة مروراً سريعاً على حياة الحسن في خلافة الإمام عليّ ملخصة ذلك في عبارتين عندما تشير لحضوره في واقعة الجمل وصفين، وعلى العكس من ذلك تخوض الكاتبة في تفاصيل القسم الثاني حول خلافة الحسن فتتناولها من يوم استشهاد أبيه وحتى الصلح. ومع أنها تعتقد بصعوبة إيجاد تسلسل تاريخي دقيق لجميع مشاهد النزاع مع معاوية، لكننا هنا نكتفي بذكر مشهدين لتلك الحقبة، يكشفان عن وجهة نظر الكاتبة تجاه مسألة صلح الحسن:

١ ـ «عندما أزف موعد مبايعة الحسن بالخلافة، كان قيس بن ساعدة أول المبايعين بذلك، وأصرّ هذا على اشتراط جهاد (المحلّين) في نص البيعة مضافاً للقرآن والسنة، إلاّ أن الحسن صرفه عن ذلك بداعي توفره ضمن نصوص القرآن. واستعيض ذلك الشرط بتحليف الحاضرين بمحاربة كل من يحارب الحسن ومصالحة من يصالحه، الأمر الذي أثار استغراب الحاضرين»، ثم طرحت الكاتبة هذا التساؤل: «هل كان الإمام يعني بالصلح هذا صلح معاوية؟»، وكأنّ الكاتبة تريد إفهام القارئ برغبة الإمام المسبقة تجاه الصلح مع معاوية.

٢ ـ «تسببت خطبة الحسن في المدائن بتشويش أذهان مرافقيه.. عندما أفصح فيها عن انتفاء الخصومة مع جميع المسلمين. فالصلح الذي يرفضه أتباعه كان أفضل من الانشقاق وبث الفرقة التي يرغبون فيها»، وترى (فاليري) أن كلام الإمام هذا أثار حفيظة اصحابه، فقاد بعضهم إلى مهاجمته في خيمته، وعلى الرغم من بقائه حيّاً، إلاّ أن ابن سنان الأسدي

ـ وهو من الخوارج ـ اصاب الإمام بخنجره عندما كان في الساباط ليلاً وهو ينادي: «أنت كافر مثل أبيك». وهذه النتيجة كسابقتها لا توافق مذهب الشيعة؛ لأنّها أيضاً توحي للقارئ برغبة أكيدة لدى الإمام في مصالحة معاوية، وأنه كان يشجع على ذلك.

من ثم تتعرض الكاتبة لملابسات موضوع الصلح، فترى أن بعض الروايات الواردة في هذا الخصوص غير منسجمة مع بعضها الآخر، ولا يمكن التوفيق بينها. ومن بين الشروط المطروحة في الصلح لا تؤيد سوى الشرط القائل بتقديم تعويض للإمام قدره (مليون درهم أو خمسة ملايين)، وشككت في سائر الشروط الأُخرى؛ زاعمةً تحريفها أو وضعها فيما بعد درءاً للانتقادات الموجهة للإمام بدليل التنازلات التي قدمها لمعاوية. ثم تذكر الشروط وتحللها شرطاً شرطاً، منها: أن لا يعين معاوية خليفة له، وأن يدفع مبلغاً للإمام الحسين عليه السلام قدره مليونا درهم، وأن يقدم بني هاشم على بني عبدشمس في إدارة بيت المال والضرائب السنوية و... .

تقدم (فاليري) تحليلها لتنحي الإمام الحسن عن الخلافة وقبوله الصلح مع معاوية، فتعلل ذلك بجملة من الأُمور المذكورة في مصادر التاريخ، من قبيل: رغبة الإمام الملحة للصلح، ورفضاً لألاعيب السياسة وسجالاتها، وحقناً للدماء والمجازر، وتضيف: «وقد يكون ذلك عائداً لافتقاده مقدمات الحرب مع معاوية. وعلى فرض صحة الروايات القائلة بأنّ الإمام عليّاً كان يفرغ بيت المال (كل أُسبوع) ليوزعه على الناس، فهذا يدلل على أن الإمام الحسن لم يكن يمتلك مالاً كثيراً، زد على ذلك تراجع عدد اصحاب عليّ إبّان سنينه الأخيرة، الأمر الذي ينطبق مع

أصحاب الحسن أيضاً أيام خلافته. من هنا، لم يكن الإمام يمتلك الثقة بجنوده الذين لم تكن لديهم الرغبة الكافية في المواجهة».

ومن جملة الأُمور التي ناقشتها الكاتبة هو موضوع تعدد زوجات الحسن عليه السلام، وما عرف به من لقب (المطلاق)، فتذكر عدد ٦٠ إلى ٩٠ زوجة دائمة و٣٠٠ إلى ٤٠٠ مؤقتة. كذلك لم يغب موضوع صفاته عن الكاتبة فذكرت صبره وحلمه وكرمه. وتؤكد (فاليري) على أن الشيعة باختلاف فرقها تتفق على أن الحسن هو إمامها الثاني، ولا شك لديها بتنصيبه من قبل أبيه. وإذا كان الحسن قد تعرض لانتقاد بعض أصحابه لتخليه عن الخلافة، إلاّ أنه بقي محافظاً على مكانته المرموقة عند أبناء الشيعة، وهم يبررون ذلك بورعه وزهده في لذائذ الدنيا المادية.

بعد ذلك ختمت الكاتبة مقالها بذكر موضوع كرامات الحسن الواردة في نصوص الشيعة مستشهدةً ببعض منها.

الإمام الحسين عليه السلام:

مقال الإمام الحسين هو أطول مقالات الأئمة فهو مكون من ١٧ عموداً، وتسهيلاً في الوصول لمواضيعه، قُسِّم إلى مداخل فرعية تحت العناوين التالية: طفولة الحسين وشبابه، المواجهة مع معاوية، موت معاوية، رفض مبايعة يزيد وتداعياتها، مصادر الثورة الحسينية ونهايتها الأليمة، رسائل الكوفيين ودور مسلم بن عقيل، توجه الإمام نحو الكوفة، واقعة كربلاء وما أعقبها من حوادث، معاجز الإمام وكراماته، أسماؤه وسميّوه، الآيات التي يفسرها الشيعة في الحسين، الأقوال والآراء الواردة في الحسين عليه السلام.

وقد كان النصيب الأكبر من بين تلك العناوين لثلاثة منها هي:

توجه الإمام نحو الكوفة، واقعة كربلاء وتداعياتها، حوادث ما بعد كربلاء (٧ أعمدة).

تتّبع الكاتبة في حديثها عن طفولة الحسين ونشأته الطريقة التي انتهجتها في الباب ذاته من حياة الحسن، من قبيل: ذكر أحاديث الرسول ﷺ الواردة في فضائل الحسنين، أو الروايات الكاشفة عن محبته ﷺ المميزة لهما. وذكرت أيضاً بأن «الحسين كان مطيعاً لأوامر والده في شبابه، وشارك في جميع حروبه، وتضيف: «لم تكن للحسين عليه السلام شخصية بارزة أو مهمة حتى بعد استشهاد أبيه».

وعن موقف الحسين تجاه صلح الحسن مع معاوية كتبت تقول: «كان يلوم على الحسن تسليمه السلطة إلى معاوية، لكنه سلم بالموضوع مقابل مليون أو مليوني درهم، بالإضافة إلى الهبات التي كان يتسلمها في رحلاته إلى دمشق». وتصرح الكاتبة إنّه لطالما كانت الشيعة تدعوه للثورة، لكنّه كان يقول: «لا يمكن فعل شيء ما دام هذا الرجل [معاوية] حيّاً.. والواجب هنا أن تبقوا على فكرة الثأر دون أن تكشفوا عنها». وترى أيضاً أن الإمام كان جسوراً في موضعين: «الأول: عندما دافع عن حقه في الأموال أمام قدرة الأُمويين وبطشهم، والثاني: موقفه الحازم تجاه إعلان يزيد ولياً للعهد من قبل معاوية».

كما جاء في المقال أيضاً: «أن والي المدينة الوليد بن عقبة قد استدعى الحسين وعبدالله بن الزبير إلى قصره استجابة لأوامر يزيد ليبايعوا الخليفة الجديد هناك»، وتزعم الكاتبة «أنّ الإمام عندما وصل القصر نعي موت معاوية، وطلب من الوليد أن يؤخر أمر البيعة بذريعة عدم إعلانها بشكل رسمي على الناس.. فأخّر الحسين البيعة يومين فرَّ

خلالهما برفقة عائلته ليلاً إلى مكة»، وحسب الكاتبة أن عبدالله بن الزبير كان قد سبق الحسين في ذلك.

في جانب آخر من مقالتها تطرح الكاتبة موضوع مصادر الثورة الحسينية ومدى وثوقيتها، فتثبت مصدرين أصليين لتاريخ ملحمة الحسين، هما: تاريخ الطبري، وأنساب الأشراف للبلاذري اللذان أخذا في أكثر نقلهما عن أبي مخنف الذي ذكرت نسخةُ الخطية قبل هذين المصدرين؛ لأنه من أُولى مصادرهما المعتمدة في قضية كربلاء. وترى أنه ليس بالإمكان جمع معلومات عنها من المصادر الأُخر أمثال: الأخبار الطوال للدينوري، وتاريخ اليعقوبي وغيرهما. أما فيما يخص المصادر الشيعية، فهي ترى أنها ومنذ القرن السابع قد غلبتْ عليها بصمات التحريف وقصص الأساطير كالنزالات التي تؤدي إلى مقتل العشرات من أعداء الحسين عليه السلام.

تقول الكاتبة في خصوص استدعاء شيعة الكوفة للإمام وإرسال مسلم بن عقيل: «أرسله ومعه رسالة يغمرها التفاؤل مع آلاف التواقيع من أهل الكوفة»، مع الإشارة إلى تحذيرات أتباع الحسين عليه السلام من عواقبها أمثال محمد بن الحنفية، عبدالله ابن عمر، عبدالله بن عباس، وحتى عبدالله بن الزبير، إلاّ أن الحسين لم يتراجع عن قراره وأبدل حجه بالعمرة، ثم توجه من مكة إلى الكوفة مستغلاً في ذلك غياب السلطة لبعض الوقت.

ثم تسرد بعد ذلك تفاصيل الحوادث التاريخية، من خروج الإمام من مكة وحتى توقفه في صحراء كربلاء. وهنا، نحاول ذكر بعض الروايات الشاذة التي أثبتتها الكاتبة حول كربلاء:

١ ـ «يلتقي الحسين في (التنعيم) بقافلة قادمة من اليمن فيدعي حقه بمصادرتها كونها عائدة لذلك الخليفة».

٢ ـ «عندما وصل خبر مقتل مسلم وهانئ بن عروة في (الثعلبية) قرر الحسين العدول عن سفره والرجوع إلى موطنه، إلاّ أن أبناء عقيل أصروا على الثأر لأبيهم أو اللحاق به، وهذا ما أبقى الحسين على قراره الأول».

٣ ـ «عندما رأى (الحر) عزيمة الحسين عليه السلام الراسخة في إكمال مسيره لم يتجرأ على مخالفته، لكنه اقترح عليه أن يتخذ وجهة غير الكوفة والمدينة، وأن يبعث أيضاً بكتاب إلى يزيد أو ابن زياد».

وفي معرض روايتها لتفاصيل حادثة كربلاء تشير الكاتبة إلى أن الحرب بدأت ببزوغ الفجر وحتى العصر، خاض خلالها الطرفان معارك ضارية ونزالات فردية، قد يتخللها بعض الهدوء أحياناً، وعندما بدأ صبر جنود ابن زياد ينفد لما أبداه الجانب الآخر من مقاومة، قرروا حسم الموضوع وذلك بشن هجوم شامل على المتبقين فأبادوهم جميعاً. وترفض (فاليري) مقولة (ليمنس) المستندة إلى روايات أبي مخنف، والتي تنص على أن: «حادثة كربلاء عبارة عن معركة لا يتجاوز وقتها الساعة، وليست أسابيعاً كما يقال» منتقدة في الصدد ذاته بعض الانتقائية المتبعة في قراءاته الروايات التاريخية.

ثم تستعرض مشاهد الحادثة مشهداً مشهداً من بدايتها وحتى الخاتمة، من قبيل: خطبة الإمام عند الفجر، وحواره مع جيش الكوفة، وإقامة صلاة الظهر جماعةً، ومصرع بعض أصحاب الإمام، واشتراك أهل بيته في ذلك واستشهادهم، تفاصيل مقتل العباس عليه السلام، ومبارزات الإمام،

ومقتل الطفل الرضيع، واستشهاد الإمام، وحرق الخيام وسبي النساء وسرقة حليهم. مضافاً لذكر فهرس بالوقائع الجزئية للحادثة مع إثبات مصدرها. وتعتقد الكاتبة أن الذي قطع رأس الحسين هو (سنان بن أنس بن عمرو النخعي) استجابة لأمر خولي بن يزيد الأصبحي.

ومن جملة المسائل التي تعرضت لها أيضاً مبالغة البعض في حجم قتلى جيش ابن زياد، فتقول: «عدد الشهداء من جيش الإمام ٧٢ نفراً، ١٧ من بني هاشم، أما القتلى من جيش ابن زياد فعددهم ٨٨ فقط». وهنا تذكر أيضاً التعارض الوارد في روايات أعيان الشيعة بخصوص ذلك.

وتعتقد (فاليري) أن أُسطورة شخصية الحسين ناشئة عن معتقدين:

الأول: الاعتقاد الخاص بأهل البيت وأنهم ـ قبل خلق الإنسان ـ كانوا نوراً وجودياً.

الثاني: كون الحسين ذا شخصية تاريخية تحيطها مجموعة من المعاجز والكرامات حوّلته إلى شخصية ما فوق الطبيعية. وترى أنّ متطرفي الشيعة (الغلاة) هم أول من أسس لهذه الفكرة في الإسلام. ثم استعرضت مجموعة من مصاديق الاعتقاد الثاني مع ذكر مصادرها، نذكر منها:

- معاجز الحسين عند ولادته: «ولد عن ثلاثة أشهر، شبيهاً بعيسى ويحيى مع نزول الف من الملائكة على الرسول، وأن جبرائيل بشره بالحسين مع قبضة من تراب كربلاء».
- معاجزه عند وفاته: «عندما سقط الحسين في ميدان المعركة تغير لون السماء فظهرت نجومها... إحمرت السماء ومطرت دماً، وظل أثره حتى على لباس من كان في خراسان.. جرت

الدماء تحت أحجار الشام و... الجدران تنزف دماً... تحول التراب الذي قدّمه جبرائيل للنبي ﷺ ـ وكان عند أم سلمة ـ إلى بقعة من الدم، الأمر الذي جعلها أول المخبرين عن فاجعة كربلاء في المدينة.

- معاجز الرأس المقطوع: «كان الرأس طيب الرائحة، تأثر الراهب بنوره الساطع وتقديمه مبلغاً من المال مقابل أخذه للبيت، ظل طوال الليل يتحدث حتى أصبح الراهب مسلماً، تحول الدراهم التي قدمها الراهب حجراً، إنه كان يتلو آيات من القرآن، ظهور آيات قرآنية على جدران طريق انتقال الرأس المقطوع، وهي تلك الآيات التي ظهرت على جدران كنيسة الروم قبل ظهور الإسلام بثلاثمئة سنة».
- مآل من مثّل بالحسين وظلمه: «تعرض كل من ظلم الحسين على نوع من البلاء ـ عاجلاً أم آجلاً ـ من قبيل: القتل، العمى، مختلف الأمراض (الجذام، العطش، جفاف الايدي ـ كالخشب ـ في الصيف، ورطبة في الشتاء)، الموت حرقاً، التعرض للسعة العقرب، ضعف القوى البدنية، الفقر والشقاء.. كما أن سراق الحسين قد لاقوا جزاءهم.. تحول الأُمور المسروقة إلى أشياء غير مجدية لا قيمة لها».
- مميزات الحسين ؏ غير الطبيعية: «كان بياض ناحيته في الليل يدل الناس إليه، وكان ؏ يشفي المرضى، ويُحكى أيضاً أنه قطع يد رجل حاول مدها إلى امرأة عند الطواف فالتحقت بمرفقه، في حين أن رأي الفقهاء لا يؤيد القطع هنا. وكانت

قدرته ﷺ لخرق العادة تمكنه من ريّ عطش جميع أصحابه وذلك بوضع لسانه في أفواههم ساعة الحرب ليزودهم غذاءً سماوياً».

ثم تستكمل الكاتبة حديثها عن هذا الموضوع بذكر بعض الآيات القرآنية التي يؤولها الشيعة بحق الحسين ﷺ، من قبيل: الآية (١٥) من سورة الأحقاف التي تحكي قصة امرأة حامل أجهدها الحمل والوضع، فتفسر الآية بكون تلك المرأة هي فاطمة ﷺ عند حملها بالحسين ﷺ، وقد أستثارها خبر الخالق بمصرعه على لسان رسوله ﷺ. أيضاً تشير الكاتبة لحروف مطالع السور نحو (كهيعص): «هكذا بينها الله لزكريا: فالكاف كربلاء، والهاء هلاك العترة، والياء يزيد، والعين عطش الحسين، والصاد صبره»، وتوعز ذلك للتشابه العجيب في بعض جوانب القصة بين حفيد الرسول ﷺ ويحيى بن زكريا، فترويها مفصلةً.

في الخاتمة تستعرض (فاليري) الآراء والأقوال المختلفة في الحسين ﷺ، وترى أنه على الرغم من مساعي الجهاز الأُموي في تظليل الرأي العام وتقديم الحسين كطاغية متمرد على حكم الخليفة، تبريراً لفعلة يزيد، إلاّ أن ذلك جوبه بصلابة من قبل المعارضين للحكم الأُموي وسائر المسلمين، وترى أيضاً أن رأي الشيعة والسنة في ذلك متحد إلى حدٍّ ما، فتقول: «لعل تفاعل أهل السنة مع الموضوع ناشئ عن روايات أبي مخنف المأساوية للحادثة التي رواها مباشرة أو بالواسطة عن أهل الكوفة، وندامة بعضهم على ما حلّ بحفيد الرسول ﷺ».

أما فيما يخص نظرة الشيعة للحسين ورأيهم في ثورته، فقد تعرضت له الباحثة بشكل مفصل مستوفية في ذلك ابعاد الشخصية

الحسينية، مضافاً لتتبع آراء فرق الشيعة في ثورة كربلاء: «يعتقد الشيعة أن الإمام عالم بالماضي والحاضر والقادم، إشارةً لكون الإمام على اطلاع مسبق بمصيره ومصير رفاقه... وهناك رواية تقول: بأن الله خير الحسين بين التضحية أو النصر (بمعونة الملائكة)، فاختار الأول إثباتاً لقوة عزمه وشجاعته، الأمر الذي يرفع من منزلته؛ لأنّه اختار الأحمز تبرعاً وطواعية منه».

ورداً على القول القائل بأنّ الحسين ألقى بنفسه في التهلكة تقول الكاتبة:

«إنّ النصوص الشيعية واضحة في هذا الباب، فالحسين عليه السلام يقدم نفسه وماله في سبيل الله كي (يحيا دين جده ويحفظ) من (إفساد يزيد)... إنه كان يريد أن يفهم الناس ضرورة القيام بوجه حكام الجور والفساد، فقدم نفسه نموذجاً لذلك». ولا ترى الكاتبة انسجاماً بين القول الذاهب إلى كون دماء الحسين سالت لتطيهر ذنوب المسلمين ونجاتهم وبين معتقدات الشيعة الراسخة، مؤكدة أنها لم تجد في المصادر ما يؤيده.

وتختم الكاتبة مقالها بنقد آراء المستشرقين (ويلهاوزن) و (ليمنس) في الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته، مشككة بأهمية ومصداقية المصادر التي اعتمدا عليها، فتقول: «لقد قدم ويلهاوزن انطباعه عن الوقائع التاريخية حسب ما تملي عليه اجتهاداته واستنتاجاته الخاصة، فأنكر على الحسين دوافعه الدينية في ثورته البطولية، وحصرها بمساعيه الرامية إلى نيل السلطة. واعتبره (ليمنس) ـ الذي ليس على وفاق مع أعداء يزيد ـ رجلاً متسرعاً في اتخاذ القرارات».

وقد استندت (فاليري) في نقدها هذين الرأيين إلى أحاديث الإمام الحسين عليه السلام في مختلف المناسبات، والانطباع العام عن حادثة كربلاء، فيمكن القول بأن نهضة الحسين كانت حركة إيديولوجية هدفها إقامة الحكم الذي يمثل الإسلام الحقيقي، فكانت جديرة بالثبات والمواصلة تحقيقاً للأهداف.

الإمام السجاد عليه السلام:

يستهل مؤلف هذا المقال موضوعه بالبحث في تاريخ ولادة الإمام السجاد (بين سنة ٣٣ و ٣٦ و ٣٧ و ٣٨، وما بعد العقد الرابع أيضاً)، ويذكر أن والدته كانت من إماء سجستان ـ حسب المصادر السنية ـ أو ابنة يزدجرد الثالث (شهربانو) ـ حسب المصادر الشيعية ـ ولذا أطلق عليه الشيعة لقب (ابن الخيرتين)؛ حيث إن والده من قريش وأُمه من فارس، فقريش خير العرب، وفارس خير العجم، ثم يأتي على ذكر ثلاثة من أبناء الحسين باسم علي.

وفي معرض حديثه عن دور الإمام السجاد في واقعة كربلاء، يكتفي «كلبرج» بالإشارة إلى سبب مرضه الذي منعه من المشاركة في المعركة، وهو الأمر ذاته الذي أبقاه حياً، فيقول: «عندما ثقفه الشمر بن ذي الجوشن أمر بقتله؛ لكنّ عمر بن سعد منع ذلك». وفي الكوفة طالبه (عبيد الله بن زياد) بالاعتذار، وعفا عنه بتدخل عمته زينب عليها السلام ولم يتطرق الكاتب لموضوع حضور الإمام بدمشق وإلقاء خطبته الغراء في مجلس يزيد، وسبب إرجاع السبايا إلى المدينة.

ثم يذكر بعض الألقاب المختصة بالإمام من قبيل: زين العابدين، السجاد، الزكي، ذو الثفنات (وهي آثار السجود على أعضاء البدن)، وكلها

تحكي زهده عليه السلام في الحياة، كذلك يعده من جملة (البكائين)؛ لأنه بقي يبكي أباه واصحابه لسنين طويلة. ويضيف أنه لم يظهر أمر تصدقه على الناس ليلاً إلاّ بعد وفاته، لما وُجد على أكتافه من آثار حمل الطعام والشراب إلى بيوت الفقراء.

وتذكر المقالة بأن الأجواء السائدة بين الإمام والحكام الأُمويين من جهة والزبيريين (المعارضين) من جهة أُخرى، كانت هادئة لا تصعيد فيها، بحيث إنه حتى البيعة لم تفرض عليه، على الرغم من تلقي مسلم بن عقبة أوامره من يزيد ـ عقب معركة الحرة ـ بأخذ البيعة من وجهاء المدينة، بل لم يبد الإمام تعاطفه مع متمردي المدينة ممن ثار بوجه يزيد، وإن كان قد تستر على عائلة مروان بن الحكم في بيته.

وتأييداً لمدعاه ينقل الكاتب عن مصادر غير الشيعة ما يثبت وجود نوع من العلاقة الحميمة بين الإمام والخليفتين الأُمويين (مروان وعبدالملك)، فيقول: «أقرضه الأول مقداراً من المال لشراء الإماء، وأوصى ورثته بعدم التصرف بها بعد وفاته، واستشاره الثاني بخصوص رسالة الإمبراطور البيزنطي». علماً إنه أشار أيضاً لرأي الشيعة المخالف لهذا المدعى، حيث إنها ترى ذلك ضرباً من التقية.

أما عن الحادثة المعروفة بين الإمام وهشام بن عبدالملك وموقف الفرزدق، ذكر يقول: «لم يتمكن (هشام) ـ نظراً لازدحام الناس ـ من الوصول إلى الكعبة، في حين انفرجت الجموع أمام السجاد عليه السلام سماطين ليتسنى له ملامسة جدران الكعبة بسهولة بالغة، ويقال إنّ الفرزدق ارتجل هنا قصيدة أثارت سخط هشام فيما بعد»، ويضيف: «ومع أن القصيدة وردت في أكثر من مصدر، إلاّ أنه شك في صحة بعض أو تمام ما جاء فيها».

ويرى (كلبرج) أن إمامة السجاد لم تحظ ـ في بداية الأمر ـ بقبول الشيعة؛ لأنّ الغالبية كانت تميل لإمامة محمد بن الحنفية التي دعا إليها المختار الثقفي، وإن كان كتّاب الشيعة يصرون على إذعان الحنفية بإمامة السجاد عليه السلام، وتعضيداً لذلك ينقل قصة تاريخية تقول: «... إتفقا الاثنان على تحكيم الحجر الأسود، فنطق ـ بطريقة الإعجاز ـ بإمامة علي (بن الحسين) وأحقيته بالأمر». ويعتقد الكاتب بأنّ الإسماعيلية كانت تعتبر إمامة ابن الحنفية غطاءً واقياً لحياة علي بن الحسين الإمام الحقيقي عندهم، وحتى الكيسانية أيضاً سلّمت بإمامته عندما توفي محمد بن الحنفية واعتبرته الغالبية من الزيدية إمامها أيضاً.

هناك موضوع آخر تشير له المقالة، وهو علاقة الإمام بالمختار، حيث إن الكاتب يذهب إلى وجود علاقة متوترة في أغلب الأحيان، مشيراً إلى أن هذا الأمر كان سبباً في اختلاف كتّاب الشيعة في مصداقية المختار.

فجاء في جملة كلامه: «كان المختار راغباً في دعم الإمام، إلاّ أنّ رفضه عليه السلام لذلك جعل المختار يتوجه نحو ابن الحنفية... وقد لعنه الإمام علناً... وعندما بعث المختار برأس عبيدالله بن زياد إلى الإمام استحسن عمله وأثنى عليه..».

وقد ختم (كلبرج) مقاله بذكر الآثار المنسوبة إلى الإمام عليه السلام:

١ ـ الصحيفة في الزهد، الكافي ٨: ١٤ ـ ١٧.

٢ ـ رسالة الحقوق، خصال الصدوق: ٥٢٩ ـ ٥٣٦، وتحف العقول: ١٨٤ ـ ١٩٥.

٣ ـ الصحيفة السجادية.

٤ ـ المناجات الخمس عشرة.

الإمام الباقر ﷺ

تطالعنا هذه المقالة بحديثها عن لقب (الباقر) ومعناه في اللغة مع ذكر بعض القصص التاريخية المتعلقة بالإمام ﷺ من قبيل: لقائه بجابر الأنصاري، ونقل الأخير تحية الرسول ﷺ إليه. وتنص المقالة أيضاً على انتهاج الباقر نهج أبيه في سياسة الصمت، متجنباً دعم أو تأييد الحركات الثائرة على الأُمويين. وإن كانت علاقته مع الأُمويين قد شهدت الكثير من المدّ والجزر.

وينقل كاتب المقال عن الكليني حديثه بخصوص إعجاب الخليفة هشام بن عبدالملك بالإمام ﷺ نظراً لإفحامه نافعاً ـ من موالي عمر بن الخطاب ـ في المناظرات المفتوحة بينهما. إلاّ أن هشاماً استدعاه لأُكثر من مرة إلى الشام، وأمر بسجنه أيضاً. بينما كانت بين الباقر وعمر بن عبدالعزيز علاقة طيبة، لا سيما بعد ما أرجع (فدك) إلى العلويين بُعيد لقائه الإمام في المدينة. ويضيف الكاتب في وصف تلك العلاقة فيقول: «تذكر المصادر الشيعية بأنّ الإمام كان قد تنبّأ بخلافة عمر بن عبدالعزيز، وأنه سيحكم بالعدل، وأنّ الناس تترحم عليه؛ (لأنه كان عادلاً بينهم)، وأن السماء ستلعنه (كونه اُموياً مغتصباً للخلافة)».

ويشير الكاتب أيضاً إلى وجود شخص باسم سعد أو (سعيد) الخير، وهو من أبناء عبدالملك وقد حظي بقبول الإمام ومدحه، فقيل فيه: (اُموي منّا أهل البيت).

يرى (كلبرج) أن الباقر هو أول من نظّر لبنيات الفكر الشيعي الإثني عشري، «من أبرز تلك النظريات الاعتقاد بانتقال الإمامة من إمام إلى آخر، بواسطة الأمر الإلهي وتنصيص الرسول ﷺ (عندما عد الأئمة واحداً بعد الآخر، بالأسماء)، ثم إنّ كل إمام يعين خليفته من بعده»، إلى غير ذلك من المعتقدات التي أسس لها الباقر عليه السلام، من قبيل: «رجوع سائر الأئمة إلى فاطمة عليها السلام في النسب، وكونهم على درجة من العلم يعجز سائر البشر العاديين عن نيلها، بالإضافة إلى ملكاتهم الروحانية وحنكتهم السياسية». أيضاً يعتقد الكاتب بأنّ الإمام أول من نظّر لقضية البراءة من الأعداء وفي طليعتهم غالبية الصحابة، لا سيما الخلفاء الثلاثة، وهو أول من قال بوجوب التقية حفاظاً على حياة الأفراد في ظروفهم الاستثنائية.

وخلافاً للرأي السائد عند الشيعة، اعتبر صاحب المقال الإمام الباقر عليه السلام مخالفاً للاستنباط الشخصي والاجتهاد المعرفي، بعبارة أُخرى «أن الإمام كان يرى في التلميذ النموذجي أخذه للعلوم دون الحاجة إلى السؤال والاستفسار، فيروي عنه آراءه مع الالتزام بعهده له». ويرى (كلبرج) أن هذا هو السبب في توبيخ بعض الأسماء اللامعة، أمثال: زرارة بن أعين ومحمد الطيار؛ وذلك عندما كانوا يضيفون رأيهم إلى رأي الإمام في جلساتهم. وقد استند الكاتب في ذلك إلى مصادر: الكافي ورجال الكشي، والمحاسن للبرقي.

· الموضوع الآخر الذي يتطرق له (كلبرج) هو موقف الإمام من أبي حنيفة عند الشيعة والسنة: «تنص رواية شيعية على سلبية المظهر الذي ظهر به أبو حنيفة في لقائه مع الباقر، في حين تقدم المصادر الحنفية إمامها تلميذاً عند الباقر، وأنه عليه السلام كان قد تنبأ له بإحياء سنة الرسول ﷺ».

أشار المقال أيضاً إلى مسألة الغلاة ودعواهم بالاتصال بالباقر والتتلمذ لديه في مجال المعارف الدينية، فورد ذكر أبي منصور العجلي، والمغيرة بن سعد العجلي، وجابر بن يزيد الجعفي ـ ويظهر أن هذا الأخير كان يتزعم الغلاة في الكوفةـ ، مع الإشارة إلى وجود كتاب بما أملاه عليهم الباقر من علوم تخص خلق الكون، ونزول الأرواح إليه، وغير ذلك من المواضيع المشابهة.

علماً أنّ (كلبرج) اعترف هنا بردة فعل الشيعة على مثل هذه الادعاءات، وما أثبتوه من روايات تفنّد مدعى الغلاة بإمامة الباقر لفرقتهم خاصة.

ثم يعقب الكاتب بنقل الخلاف الملحوظ في تاريخ وفاة الإمام وكيفيتها، وأنه هل قتل مسموماً على يد ابن عمه زيد بن الحسن، أم أن هشاماً نفسه دسّ إليه السم؟ حيث إن بعض مصادر التاريخ تشير إلى وفاته بعد موت هشام. ويوعز الكاتب هذا التناقض التاريخي إلى خلط المؤرخين بين الإمام الباقر وبين سميه محمد بن علي بن عبدالله بن عباس (المتوفى بين عام ١٢٤ و ١٢٦هـ).

الإمام الصادق عليه السلام:

يشير الكاتب، بعد مقدمة سريعة بتسمية الإمام ونسبه، إلى مكانته السياسية والاجتماعية في المدينة. ويعتقد (هاجسن) بأنّ الإمام كان على علاقة جيدة نسبياً مع الأكثرية غير الشيعية: «فغالبية مصادر أهل السنة تذكره بطيبة واستحسان»، و «قد يرد ذكر بعض أسماء أتباعه الشيعة في مصادر أهل السنة»، كذلك كانت حلقة درسه تضم كلاً من أبي حنيفة، مالك بن أنس، واصل بن عطاء، وغيرهم من الشخصيات المرموقة.

ويؤكد كاتب المقال على دور الصادق في قيادة الشيعة، وأن سنين إمامته الأُولى شهدت تبلور آراء الشيعة الفقهية بشكل بارز، بحيث يمكن اعتباره عليه السلام مؤسس الفقه الشيعي أيضاً.

ويرى (هاجسن) أن الإمام كان يلتزم الحياد تجاه الحركات الثورية على حكم الوليد، وأنه امتنع عن دعم شيعة الكوفة حتى عندما رشّحوه للخلافة. بل، إنه لم يكن متفاعلاً مع حركة محمد صاحب النفس الزكية في الحجاز (١٤٥هـ). ولعل ذلك كان متناغماً مع عدم تعرض المنصور للإمام وفسح المجال له.

أشار المقال أيضاً إلى انعقاد حلقات الدرس التي كان يديرها الإمام بحضور جملة من العلماء أمثال: أبي الخطاب زعيم الغلاة ـ الذي طرده الإمام فيما بعد لانحرافه الفكري ـ، هشام بن الحكم، محمد بن النعمان وكلاهما من حكماء العصر آنذاك.

ومن جملة المواضيع التي وردت في المقال الخلاف الذي نشأ بين الشيعة بعيد وفاة الإمام بخصوص خليفته، الأمر الذي ذهب بمساعي الإمام الحثيثة في تفادي مثل ذلك النزاع. يقول الكاتب في ذلك: «كان الإمام قد رشح ابنه الأكبر إسماعيل ـ وهو من أم علوية (فاطمة) ـ للإمامة، إلاّ أنه توفي قبل أبيه... والتزم بذلك عدد من الشيعة لا بأس به، والبعض قال بأنه لم يمت، لكنه مختف عن الأنظار. آخرون قالوا بإمامة ابن إسماعيل (محمد)، وهم النواة الأصلية للإسماعيلية... واتجهت الغالبية من أتباع الصادق إلى إمامة ابنه (عبدالله) إلاّ أنه توفي بعد أسابيع دون أن يترك ابناً.

وسرعان ما توجهت أنظار الأكثرية إلى الإمام موسى الكاظم وكانت أُمه أمة وتدعى (حميدة). وقد عرفوا هؤلاء فيما بعد بالشيعة الاثني

عشرية... بينما كانت هناك مجموعة ضئيلة ترفض موت جعفر فقالت بأنه غائب وهو المهدي الذي سيعود ثانية، وهؤلاء هم الناووسية. وقال بعض آخر بإمامة الأخ الأصغر لموسى وهم الشميطية».

كتب (هاجسن) في الختام يقول: «هناك جملة من المصادر تنسب للإمام الصادق بعض الآثار في التعاليم والعقائد والأدعية والمواعظ، وتنسب إليه الشيعة والسنة ـ على حد سواء ـ بعض الكتب المرتبطة بمواضيع من قبيل: التنبؤات، والسحر، وعلم الكيمياء، وأبرزها فيما يتعلق بعلم الجفر وأسراره الغريبة. إلاّ أن الكاتب شكك في صحة نسبة هذه الكتب للإمام عليه السلام.

الإمام موسى الكاظم عليه السلام:

يقرّ كاتب هذا المقال بعد ذكره ألقاب الإمام واختلاف التواريخ في ولادته، بقلة المصادر المتوفرة عن حياة الإمام في سنينه الأُولى، ومع ذلك فقد نوقشت مسألة إمامة الكاظم وما اعتراها من خلافات وانشقاقات في الصف الشيعي بشكل مفصل، حالها في ذلك حال الموضوع ذاته من إمامة الصادق.

يقول (كلبرج) كاتب المقال: «تعتقد الشيعة الاثنا عشرية بأنّ الإمام الكاظم عُين من قبل أبيه لمنصب الإمامة، فحظيت إمامته بدعم رموز الشيعة آنذاك كهشام بن الحكم». ويضيف أيضاً: «بعد أن سمع الخليفة العباسي (المنصور) بوفاة الإمام الصادق عليه السلام بادر على الفور إلى بث جواسيسه في المدينة للبحث عن الشخصية النائبة عنه وقتلها، إلاّ أن فكرة الإمام ضيعت عليه تلك الفرصة؛ ذلك لأنه عليه السلام كان قد عين خمسة أشخاص لهذا المنصب منهم (المنصور وموسى الكاظم)».

ويعتقد (كلبرج) بأن: «الإمام الكاظم عليه السلام أيضاً التزم بسياسة الصمت.. وانشغل كأبيه بنشر العقائد والأُصول الشيعية بين تلامذته، إلاّ أنه لم يكن بمأمنٍ من بطش ومضايقات بني العباس». فسجن لأول مرة بأمر (المهدي) في بغداد، وبعد فترة وجيزة أطلق سراحه متأثراً برؤيا رآها في منامه. ثم أحدق الخطر مرة أُخرى بالإمام بعد أحداث الحسين بن علي صاحب الفخ وما آل إليه من مصير، فمع أنه لم يدعم هذه الحركة، إلاّ أن الخليفة الهادي سرعان ما وجّه أصابع الاتهام نحوه، ففكر في قتله ثم انصرف عن ذلك قبل أن يموت، وما ينقل عن الإمام من الدعاء المعروف بالجوشن كان شكراً على تلك النجاة. أما هارون الرشيد فقد اعتقل الإمام لمدة تسع سنين إبان خلافته. ويذكر الكاتب ـ تعليقاً على هذا الموضوع ـ أسباباً مختلفة، منها كون الإمام بات ضحية لمؤامرات البلاط العباسي، أو أن الخليفة كان قد أُخبر بضلوع الإمام في الانقلاب المدبر عليه.

وهكذا تختلف الأقوال أيضاً حول استشهاد الإمام نظراً لتعدد الروايات في ذلك، فقيل إن الرشيد أمر بدس السم إليه في التمر، أو أنهم لفوه في الحصير والسجاد. ويشير الكاتب إلى: «أنّ الطبري لم يعلق على موضوع وفاة الإمام، الأمر الذي يدلل على طبيعية الوفاة. وهذا هو رأي غالبية كتّاب أهل السنة، وما اهتم به الباحثون الجدد». مضيفاً، بأنّ ما تذهب إليه الشيعة في قضية القول باستشهاده قد وضع متكلميهم في موقف حرج جداً وهو: «لو فرضنا أن الإمام كان عالماً بجميع الأُمور المستقبلية المتعلقة بوفاته، ومع ذلك لم يمنع وقوعها، أفلا يعتبر في مثل هذه الحالة مساهماً في قتل نفسه (معين على نفسه)؟».

محاولاً بذلك طرح إشكاليته على موضوع علم الإمام في المعتقد الشيعي، فينقل بعض الأجوبة غير المقنعة في ذلك ليثير المزيد من الشكوك حول المسألة. ومن جملة تلك الإجابات: «إن الإمام كان على علم بما سيحصل معه، واتخذ إجراءاته اللازمة لذلك، إلاّ أن الباري عزّ وجلّ ـ أنساه ذلك في اللحظة الحاسمة (ألقى على قلبه النسيان)، وفي رواية أُخرى: «إن الإمام تجرع السم على الرغم من علمه بتاريخ وفاته»، وفي تفسير آخر: «لم يكن الإمام حراً في الاختيار، بل أُجبر على أكل التمر المسموم».

ويذكّر (كلبرج) ببعض أقوال الشيعة القائلة بأنّ الإمام قتل نتيجة لتخاذل المجتمع وخطيئته، فينقل عن الكليني في الكافي قوله: «عندما كان الخالق غاضباً على الشيعة خيّر الإمام بين الانتقام منهم أو التضحية بنفسه حفاظاً على أرواحهم، فاختار الإمام تقديم حياته ثمناً في الحفاظ على شيعته.

المجلسي في (مرآة العقول) ذكر أيضاً غضب الباري على الشيعة لعدم امتثالهم أوامر الإمام، فتركوا العمل بالتقية ممّا أدى إلى الكشف عن هوية الإمام واعتقاله».

كذلك ذكر الكاتب قدرة الإمام البالغة في المناظرة والاستدلال، مشيراً في غضون ذلك إلى إسلام مجموعة من المسيحيين على يده، بالإضافة إلى عدّ جملة من معاجزه وكراماته من قبيل: تكلمه في المهد، ومعرفته بلغة الطيور والحيوانات، وسائر لغات البشر أيضاً.

ومن جملة ما تعرض إليه المقال الانقسامات التي طرأت على المجتمع الشيعي بُعيد وفاة الإمام، فأنكر جماعة منهم موته، وقالوا بغيبته

وأنه المهدي الموعود، وهؤلاء هم الفرقة المسمّاة بـ (الواقفة)؛ لأنهم وقفوا على إمامته وحسب، وجادلوا في موضوع انتقالها إلى ولده من بعده. وقد أوعز الكاتب هذه النزاعات إلى الدافع المالي لا الديني؛ نظراً لتعدد وكلاء الإمام في جمع الأموال، وقد امتنع بعضهم من تسليمها للإمام الرضا بذريعة أن الكاظم كان آخر الأئمة، ومن جملة أُولئك الوكلاء: منصور بن يونس، علي ابن حمزة البطائني ـ لديه ٣٠٠٠٠ دينار ـ، زياد بن مروان القندي ـ ومعه ٧٠٠٠٠ دينار ـ، عثمان بن عيسى الرواسي، وكان معه مضافاً للأموال خمس إلى ست إماء اشتراهن بأموال الإمام.

ويرى الكاتب أن الإمام كان على علاقة جيدة بغلاة الشيعة، فقد كان «المفضل ابن عمر الخطابي الجعفي يتفقد الإمام في سجنه، واعتبره الإمام أباً ثانياً له». وجاء في خاتمة المقال: «تسمى ذرية الإمام الكاظم بالـ (موسوية)، وهي تشكل اليوم ٧٠٪ من السادة العلويين في إيران».

الإمام الرضا عليه السلام:

تبدأ المقالة بسرد الأقوال المختلفة في تاريخ ولادة ووفاة الإمام مع نبذة مختصرة عن والديه عليهما السلام. ولا يرى (لويس) كاتب المقال دوراً بارزاً للإمام في صعيد السياسة، إلاّ بعد ما دعاه المأمون العباسي إلى (مرو) لتقليده ولاية العهد؛ لأنه قبل ذلك كان عاكفاً على العبادة والأوراد ونشر المعرفة بين اصحابه. وقد ركز القسم الأغلب من المقال على موضوع ولاية العهد وتداعياتها، متناسياً جوانب أُخرى من حياة الإمام، من قبيل: مكانته العلمية، دوره في نشر الحديث، والمناظرات العلمية في مجلس المأمون.

وعن موقف الإمام تجاه ولاية العهد كتب يقول: «تشير المصادر على عدم تفاعل ورغبة الإمام في قبول الولاية، إلاّ أنه قبل بها نظراً للضغوط التي مارسها عليه المأمون»، ويضيف: «حضر الإمام مراسم البيعة بحلة خضراء فأمر الخليفة استبدال اللون الأسود بالأخضر، وكان الأسود شعاراً للعباسيين آنذاك»، إلاّ أن الكاتب لا يرى مناسبة بين اللون الأخضر وجماعة العلويين، ويقول: إن هذا من الأُمور التي لم تتضح لديه بعد.

أشار أيضاً إلى ردود الفعل المختلفة تجاه تنصيب الإمام ولياً للعهد، فبينما بدأ أُمراء بني العباس بأخذ البيعة في ولاياتهم، وابتهج الشيعة بهذا النصر النسبي، كان الاحتقان يسود سكان مركز الخلافة (بغداد)؛ لذا انخرطوا في القوات العسكرية قبل أن يختاروا أحد أُمراء العباسيين خليفة لهم، ثم ليعلنوا بعد ذلك تمردهم على الحكم. ويرى الكاتب أن الإمام كان محايداً تجاه هذه التطورات؛ لأنه كان قد حذر المأمون من تبعات التمرد في العراق، الأمر الذي حدا بالمأمون إلى تغيير سياسته في هذا المجال، فتوجه إلى بغداد بصحبة الإمام الرضا والفضل بن سهل اللذين توفيا في الطريق. ويعلل الكاتب وفاة الإمام ـ حسب الشيعة ـ بالتسمم، ثم ينقل عن الطبري مرضه قبل الوفاة فيشكك في ما ذهبت إليه الشيعة.

الإمام الجواد عليه السلام:

يتحدث (مادلون) في مطلع مقاله عن أُم الإمام، فيقول: إن اسمها (سبيكة) وهي من أُسرة قبطية، كذلك يصف الإمام بأنه أسود البشرة معلقاً: «ولهذا السبب وجهت الاعتراضات للمأمون عندما قرر تزويج ابنته أُم الفضل من الإمام».

ومن المواضيع التي تناولها الكاتب مسألة صغر سن الإمام عند وفاة أبيه، حيث لم يكن عمره يتجاوز السبع سنين، وأن ذلك كان سبباً في بروز الخلاف بين الشيعة: «فقالت جماعة من الشيعة بإمامة شقيق الرضا أحمد بن موسى، والتحقت أُخرى بمذهب الواقفة فبقيت تنتظر ظهور الإمام الكاظم من جديد. علماً أنّ هناك مجموعة تحينت الفرصة عندما نصب الإمام ولياً للعهد فارتدت عن إمامته وانضمت لتكتلات الزيدية والجماعة السنية».

الموضوع الآخر الذي اهتم به (مادلون) هو اختصام أُم الفضل عند المأمون من تمييز الإمام بينها وبين إمائه، فقال في ذلك: «ولد خليفة الإمام (علي بن محمد) سنة ٢١٢ من زوج بالعقد المنقطع، بينما لم يثمر زواج الجواد من أُم الفضل وليداً».

ويختم الكاتب مقاله بذكر اتهام المصادر الشيعية للخليفة المعتصم أو أُم الفضل بدس السم للإمام، مع الإشارة إلى تكذيب الشيخ المفيد لهذا الموضوع.

الإمام الهادي عليه السلام:

وردت هذه المقالة، خلافاً للمشهور، تحت عنوان العسكري، مع أن الكاتب ذكر في مطلعها لقبين آخرين للإمام هما: النقي والهادي. بعد ذلك يثبت (لويس) روايتين بخصوص أُم الإمام: «هنالك رأي يذهب إلى أن أُم الفضل هي أُم الإمام الهادي، في مقابل آخر يقول بأنها أمة مغربية تدعى سمانة أو سوسن»، على أنه يرجّح بالنظر للتحقيقات التاريخية الرأي الثاني؛ ذلك «لأنّ زواج الإمام الجواد من أُم الفضل على الرغم من انعقاده سنة ٢٠٢هـ إلاّ أنه لم يكن رسمياً حتى عام ٢١٥»، والحال أن

ولادة الإمام الهادي تؤرخ بعام ٢١٢ أو ٢١٣. ناهيك مما تشير إليه المصادر الشيعية باتهام أُم الفضل بمقتل الإمام، وأنه توفي دون إنجاب منها».

وفي معرض حديثه عن إمامة الهادي في صباه، كتب يقول: «هنالك حضور واسع وانعكاس عقيدي واضح لهذه القضية في مصادر الفكر الشيعي».

يعتقد (لويس) أن الإمام الهادي كان يعيش حياةً هادئة بالمدينة قبل وصول المتوكل للسلطة، إلاّ أنه بدأ يتعرض للمضايقات بعد حكم المتوكل وسياساته المناهضة للعلويين، لا سيما بعدما وصلت الأخبار بمحاولة الإمام في إثارة الفتنة، الأمر الذي جعل الإمام تحت الرقابة الشديدة بسامراء.

ويرى الكاتب أن الإمام توفي بشكل طبيعي، وأنه لا دليل على قتله غير ما ترويه الشيعة من ضلوع الخليفة في دس السم إليه، و«قد صنفه أبو الفرج الإصفهاني في مقاتل الطالبيين في عداد الشهداء العلويين».

أما فيما يتعلق بمسألة خليفة الإمام فذكر يقول: «تعتقد الشيعة الإمامية بإمامة ولده الإمام الحسن العسكري... بصفته الإمام الحادي عشر للمذهب. بينما ذهبت مجموعة أُخرى إلى القول بإمامة ابن الإمام الذي توفي قبل والده واسمه (محمد)، وأنه هو الإمام الغائب». وحسب الكاتب فإن هذه الأخيرة عبارة عن أتباع محمد بن نُصير النميري الذي كان يدّعي أنه وكيل الإمام علي النقي، وهو عينه مؤسس الفرقة النصيرية.

الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

يستهل هذا المقال بحديث كاتبه عن شرح حال الإمام وذكر نسبه لأبيه وأُمه التي قال فيها إنّ اسمها حُديث أو سوسن أو سليل وهي أمة أيضاً، قبل أن يشير إلى انتقال الإمام في صباه إلى سامراء بصحبة والده، وهناك بدأت عزلته الكاملة بالسجن والنفي، وهذا ما يدل على لقبه الذي يحمله من تلك المنطقة أي عسكر سامراء.

يعتقد (إلياس) بالاستناد إلى روايات الشيعة بأنّ أخا الحسن العسكري (أبي جعفر محمد) كان قد عُين إماماً من قبله، إلاّ أن موته المفاجئ حدا بوالده الإمام العاشر إلى تعيينه إماماً من بعده، ويضيف قائلاً: «لقد أدت وفاة شقيق الحسن العسكري في زمن أبيه وادعاء جعفر (شقيقه الآخر) الإمامة إلى ظهور خلاف واسع على صعيد المعتقد والطائفة قاد إلى ختم الإمامة عند الإمام العاشر حسب بعض وجهات النظر».

وقد علل (إلياس) وفاة الإمام الحسن العسكري بمرضه السابق لها: «يقول مؤرخو الشيعة من المتقدمين أمثال (الكليني والمفيد) بأنّ الخليفة المعتمد العباسي اعتنى بالإمام عند مرضه وأخذ يبعث له الأطباء والخدم لمدة أُسبوع كامل، مضافاً لعيادته من قبل شخصيات العلويين والعباسيين البارزة». أما موضوع تسمم الإمام وضلوع الخليفة فيه فقد نسبه الكاتب إلى المتأخرين من مصادر الشيعة.

وتحدث (إلياس) أيضاً عن وجود خلاف عقيدي واسع في خليفة الإمام العسكري، فقال: «يعتقد البعض بأنهُ ترك ابناً اسمه محمد، وأنكره آخرون. كذلك المتأخرون لم يتفقوا على رأي واحد، فاعتقد جملة منهم

بأن العسكري هو القائم الموعود، وذهب آخرون إلى أن وفاته دون أن يترك ولداً دليل على إخفاقه في دعم إمامته، فقالوا بإمامة أخيه (جعفر). وقد عدَّ الشهرستاني اثنتي عشرة فرقة مختلفة في هذا الباب، بينما بلغ عددها عند المسعودي في مروج الذهب إلى عشرين فرقة».

إمام العصر (عج):

يستدرج (ترهار) أطراف الحديث من موضوع خلافة الإمام الحسن العسكري وما تخللها من انقسامات في الصف الشيعي ومعتقداته، فيقول: «لقد عدَّ الشهرساني في الملل والنحل الخلاف في إحدى عشرة فرقة، والنوبختي في فرق الشيعة أربع عشرة فرقة، وسعد القمي في المقامات والفرق خمس عشرة والمسعودي في مروج الذهب عشرين فرقة»، ثم يقسم نظريات هذه الفرق إلى خمسة اقسام: «الأول: أُولئك الذين لا يعترفون بوجود خليفة للإمام العسكري وأن الإمامة ختمت عنده، الثاني: من كذب إمامة العسكري في بداية الطريق، وقال بإمامة (محمد) الذي عُين من قبل الإمام العاشر، الثالث: قال بأنّ العسكري هو المهدي القائم من آل محمد، الرابع: قال بخلافة أخيه الأصغر (جعفر)، الخامس: قال بأنّ الإمام الحادي عشر قد ترك ابناً هو خليفته في الإمامة من بعده»، ويضيف: «ويمثل القسم الأخير عقيدة الشيعة الإمامية».

بعد ذلك أشار الكاتب للاختلاف الموجود في مصادر القسم الخامس بخصوص تاريخ ولادة المهدي، فقال: «تتفق غالبية المصادر على أنه ولد في ١٥ شعبان، واختلفوا في سنتها. فبعض قال عام ٢٥٥، وآخر في ٢٥٨، وهناك من قال بولادته عقب وفاة والده».

ويرى (ترهار) بأن الشيعة تؤكد على قضية حذر العسكري من

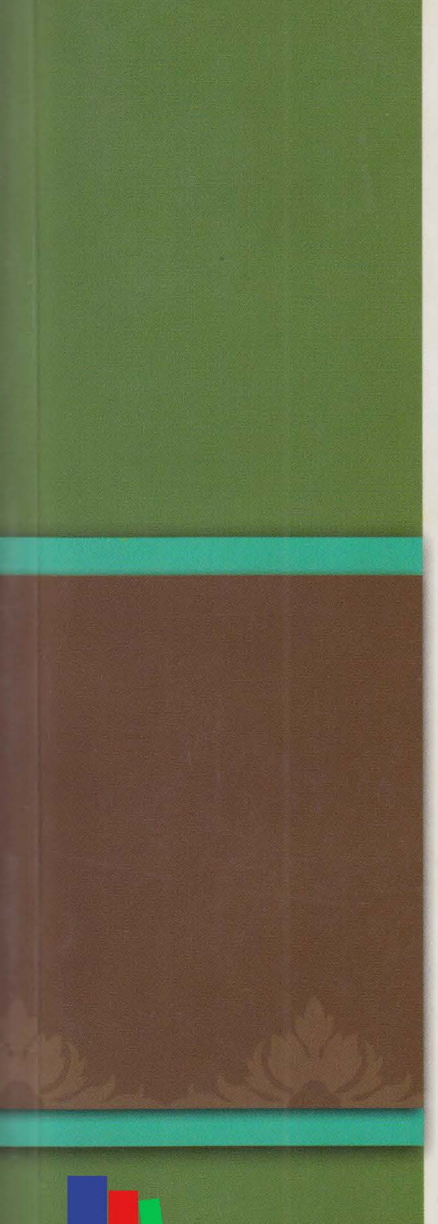
بطش العباسيين وملاحقتهم إيّاه، الأمر الذي دعا الإمام إلى إخفاء خبر وجود ابن لديه يخلفه، باستثناء الخلّص من أتباعه، فإنهم كانوا على علم بالموضوع»، وحسب الكاتب فإن هذا هو السبب أيضاً في غيبة الإمام مباشرة بعد وفاة أبيه.

ثم يذكر الكاتب أربعة اسماء لنواب الإمام في غيبته الصغرى، اختصوا بجمع الخمس وإيصال تواقيع الإمام لشيعته ومحبيه، وعن الغيبة الكبرى كتب يقول: «تبدأ الغيبة الكبرى بوفاة آخر نائب له (١٥ شعبان ٣٢٩)، وهي تمتد إلى ظهوره في آخر الزمان».

ومما حظي باهتمام الكاتب أيضاً، تسمية الإمام ونهي الشيعة عنها؛ بحيث إنك لا تجد رواية واحدة في مصادرهم تنص باسمه المباشر، إنما المثبت له هي جملة من الألقاب من قبيل: الحجة، صاحب الأمر أو صاحب الزمان، المهدي، وقائم آل محمد. ويضيف (ترهار): بأن لقبي صاحب الأمر وصاحب الزمان هي عناوين ذات دلالة ضمنية على الدور القيادي للإمام في المجتمع الشيعي عند ظهوره في آخر الزمان.

* * *

المحتويات



هذا الكتاب:

هو العدد الرابع عشر في سلسلة **كتاب المنهاج**، وتتناول دراساته قضية الإمامة والخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، وموقف المدارس الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة من قضية الحكم بعد النبي محمد (ص) وطبيعة النظام السياسي الإسلامي، من حيث الشرعية والوظيفة... ينقسم الكتاب إلى فصلين:

الفصل الأول، تناولت دراساته مفهوم الإمامة والخلافة في المدارس الكلاميّة والعرفانيّة الإسلاميّة، ومن دراساته: مكانة الإمامة في الكلام الإسلامي، مفهوم الإمامة والولاية في الشريعة والتاريخ، الإمامة وأهل البيت في الفكر المعتزلي: الجاحظ نموذجاً، مفهوم الإمامة في فكر ابن خلدون، النبوة والولاية: تصورات على ضوء العرفان الإسلامي...

الفصل الثاني، تحدثت دراساته عن الإنسان الكامل والتشيع في الفكر الغربي. ومن دراساته: نظرية الإنسان الكامل بين مذاهب علم النفس وآراء صدر المتألهين، التشيع في قراءات السيد حيدر الآملي، الغرب والتشيع: تاريخ أئمّة الشيعة في كبرى موسوعات المستشرقين عن الإسلام...

وأخيراً، إن الحرص على إعادة نشر هذه الدراسات في كتاب المنهاج، إنما ينطلق من حرصنا على نشر المعالجات الفكرية الجادة والعميقة لإشكاليات الفكر الإسلامي، العقائدية والسياسية والثقافيّة.. إلخ

مما يساهم في ترسيخ الوعي الفكري بهذه القضايا المهمّة، ومُعالجتها، بما يفتح الباب للمناقشة والنقد والتنظير..





لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٢٢٦٢ - تلفاكس: ٠١/٥٥٨٢١٥ - ص.ب: ٢٤/٥٠
www.al-ghadeer.net - www.alminhaj.org

